مناهج البحث الفلسفي

تأليف

الدكتور محمود زيدان

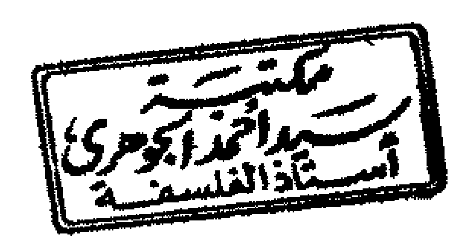
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة الإسكندرية



الهيئة المصرية العامة للكتاب
فرع الإسكندرية

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهرى
طنطا



مناهج البحث الفلسفي

تأليف
الدكتور محمود زيدان
أستاذ الفلسفه بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

١٩٧٧

فهرس محتويات الكتاب

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

مقدمة

يتساءل هذا الكتاب عما إذا كان هنالك منهج محدد للبحث الفلسفي ، يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته . ولقد دفعنا إلى إلقاء هذا السؤال سببان . يدرك طالب العلوم الرياضية أو الطبيعية في وضوح ، مناهج البحث في هذه العلوم ، كما أن بين علماء الرياضيات والطبيعيات إجماعاً على هـذه المناهج . إن منهج البحث في الرياضيات هو النسق الاستنباطي (أو الأكسيوماتيك) ، تسبقه دفعة حدس واضح ؛ ومنهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الفرضي الاستنباطي ، يتلوه خطوة التحقيق التجريبي حين يكون ذلك ممكناً . لكن طالب الفلسفة قد لا يعرف في وضوح منهج البحث الفلسفي ، كما أنه ليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد محدد يلتزمون به . فهل هذا الغموض في أذهان طلاب الفلسفة عن جهل فيهم ، أم ان الفكر الفلسفي يقتضيه ؟ وهل هذا التباين بين الفلاسفة في مناهجهم مرض يتطلب علاجاً ، أم أنه من طبيعة الفكر الفلسفي ؟

والسبب الأكثر أهمية في إلقاء سؤالنا ارتباطه بسؤال أعم : هل يمكن للفلسفة أن تكون علماً ؟ وهنا نسارع إلى استباق اعتراض : « يقوم السؤال على سوء فهم للفلسفة ، لأنها غـير العلم ، ومن ثم لن تكون علماً » . نرى أن هذا الاعتراض يقوم على تصور قاصر للعلم — قصر العـلم على العلوم الطبيعية أو الرياضية وحدها فاذا كانت هذه العلوم هي كل العلوم ، فليست الفلسفة علماً بكل تأكيد . لكننا نصادر على أن لتصور العلم — أيّ علم — ثلاث مقومات أساسية : موضوعات بحث محددة تميزه من العلوم الأخرى ، ومنهج محـدد يتفق عليه كل المشتغلين بـه ، ونتائج مثمرة بحيث يبدأ الباحث عمله حيث انتهى سلفه ، فيعدّل من نتائجه أو

يتغلب على فجواته ، أو يطورها . فاذا صح ذلك التصور ، جاز لنا أن نبحث فيما إذا كان للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة ، فان تحققت فيها هذه المقومات استحقت شرف العلم ، وإن لم تتحقق فلن تكون كذلك .

وليس السؤالان السابقان — عن المنهج الفلسفي وإمكان الفلسفة علماً — بدعاً ، فقد سألهما كثير من الفلاسفة ، وأبرزهم ديكارت وكنط وهوسرل ورسل ، ولكن لكل منهم صياغته للسؤال وموقفه من الجواب . لقد عزى ديكارت تضارب النتائج التي يصل إليها مختلف الفلاسفة حول مشكلة واحدة إلى تخبط في المنهج ، فاقترح منهجاً ، روحه بداهـــة الرياضيات ويقين نتائجها ، آملا أن يكون عليه إجماع . لكن كنط لم ير في المنهج الديكارتي فصل الخطاب ، ورأى أن الفلسفة لا زالت تفتقر إلى منهج ، بـل نعى أيضاً أن موضوعاتها لم تتميز بعـد . جاء هوسرل ورأى أن الفلسفة لا ينقصها تحديد موضوعاتها وإنما تحديـد منهجها ، فوضع منهجاً يدعو فيه إلى ضرورة التخلص من أيّ اعتقاد أو فرض سابق أو تحيز خاص مهما كان راسخاً ، فذلك يحفظ للبحث نقاءه ويكفل للنتائج موضوعيتها . أما رسل فانه لا يعترض على ما وصل إليه هوسرل ، وان كان رأى أن التخلص التام من الفروض والتحيزات الراسخة أمر غير ممكن . ولقد قدّم رسل منهجاً رأى فيه أن الفلسفة يمكن أن تصير علماً وأن تتقدم ، إذا قسّمنا مشكلاتها المعقدة أجزاء ، وتناولنا كلا منها على حـدة ، في أناة وصبر ، وإذا أفدنا في الفلسفة من تطورات المنطق والعلوم بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء . نلاحظ أن الفلاسفة بعد رسل لم يُجمعوا على منهجه أو قبول كل نظرياته ، فبعضهم متحمسون وبعضهم الآخر خصوم .

نحاول الوصول في هذا الكتاب إلى مدى قيام منهج محدد يلتزم به الفلاسفة . سنتتبع منهجاً تاريخياً ؛ ننظر في الفلاسفة الذين أعلنوا أن لهم مناهج ، وزعم كل منهم أن منهجـه هو المنهج الفلسفيَ الصحيح الوحيد !

وقد وجدنا تلك المناهج صنفين : مناهج متداخلة تداخلا تاماً مع مذاهب أصحابها بحيث يستحيل تمييزها ، ويمثل هـذا الصنف من المناهج أصدق تمثيل ، المنهج الترنسندنتالي عند كنط ، والمنهج الجدلي عند هيجل ، والمنهج الحدسي عند برجسون . سوف نتجاهل هذه المناهج لأننا نريد منهجاً يمكن لأي باحث في الفلسفة أن يقبله دون تقيد بمذهب فلسفي معين ؛ نريد منهجاً يقف على قدميه مستقلاً عن أي مذهب لكي يمكن لأي فرد استخدامه حتى لو لم يقبل مذهب الفيلسوف الداعي إلى هذا المنهج .

هنالك صنف آخر من المناهج أدركها أصحابها في وضوح وأمكنهم عزلها عن مذاهبهم ، وهذه المناهج موضع اهتمامنا . اخترنا خمسة من تلك المناهج وربطنا كلا منها بأول فيلسوف دعا إليه : المنهج الفرضي (افلاطون) ، المنهج التمثيلي (ارسطو) ، منهج الشك واليقين (ديكارت) ، المنهج الظاهراتي (هوسرل) ، منهج التحليل (مور ورسل) . (ولا يمنع ذلك من أن يكون هؤلاء الفلاسفة استخدموا أيضاً مناهج أخرى) . ذكرنا موجزاً لتلك المناهج وطبقنا كل منهج على إحدى نظريات فيلسوفه ، توضيحاً للمنهج ، وحكماً على مدى نجاحه فيه . اتخذنا هذه الدراسات الموجزة سبيلاً للوصول إلى « تركيب » منهج يحوي العناصر المشتركة بين تلك المناهج بحيث يقبله كل الفلاسفة رغم اختلافاتهم الضخمة الأخرى — وذلك ما أثبتناه في الفصل الأخير من الكتاب .

ولقد مهدنا لهذه الدراسة ببحث — في الفصل الأول — في طبيعة النظرية الفلسفية ، لأن منهج أي علم مرتبط دائماً بطبيعة موضوعاته .

الفصل الاول

طبيعة النظرية الفلسفية

طبيعة المشكلة الفلسفية

إن أيّ نظرية يقدمها فيلسوف إجابةٌ عن مشكلة، سبّبتْ له حيرة وقلقاً، وراح يبحث عن طريق يقضي به على هذه الحيرة وذلك القلق. وتتميز المشكلة الفلسفية بأنها موضوع معقد غامض يواجهه الفيلسوف؛ وليس الغموض هنا ناشئاً عن جهله بالمعطيات التي قد تساعده على حل المشكلة، إذ أن المشكلة التي يكون الجهل سبب غموضها ليست مشكلة فلسفية؛ لكننا نسمي المشكلة فلسفية حين نكون على علم تام بكل الوقائع اللازمة لحلها، ثم نظل بعد ذلك في حيرة وقلق، لا ندري ما طريق حلها[1]. إن المشكلة الفلسفية لتنطوي على موقف نألفه جميعاً ونظنه أمراً سهلاً واضحاً، لكن ما أن بدأنا النظر فيه بعين فاحصة حتى نجد الوضوح قد تبخّر، وتراكم عليه غموض كثيف، فاذا جمعنا مزيداً من معرفة مناسبة للمشكلة، لم تزدد إلا غموضاً بحيث يصبح حل المشكلة أمراً صعباً. ولعل شيئاً قريباً من ذلك ما قصد إليه رسل حين قال: «هدف الفلسفة هو البدء بشيء بسيط للغاية بحيث لا يستحق الذكر، والانتهاء بشيء غريب للغاية بحيث لا يصدّقه أحد»[2].

---

(١) قارن L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. into English by. E. Anscombe, S. 123, Oxford 1958.

(٢) B. Russell, *Logic and Knowledge, Essays 1900 — 1950*, p. 193, ed. by Marsh, London, 1956.

خذ مثالاً . يؤلف الادراك الحسي مشكلة فلسفية بالرغم من أنه ليس هنالك شيء أكثر إلفة لنا من ادراك الأشياء من حولنا واستخدام الحواس . حين أنظر إلى القلم الذي أكتب به الآن مثلاً ، فان الفيلسوف يتساءل : هل ندركه ادراكاً مباشراً ونتعرّف عليه بلا حائل بيننا وبينه ، أم ندركه ادراكاً غير مباشر ؟ وليس شرح معنى الادراك المباشر أمراً سهلاً ، وأيّ شرح له يوقعنا في مشكلات فلسفية أخرى . قد تقول – للتخلص من تعقيد أمر الادراك المباشر – اننا لا ندرك القلم ادراكاً مباشراً وإنما ندركه ادراكاً غير مباشر ؛ أي أن ما ندركه ادراكاً مباشراً هو مجموعة « معطيات حسية » عن لونه وشكله وملمسه وصلابته الخ ، أما القلم ذاته فاني استدلّ على وجوده وأشتقّ معرفتي له من تلك المعطيات . لكن أليس غريباً أن أرى أو أمسك ما هو مستدلّ ؟ يتساءل الفيلسوف أيضاً : هل يستلزم الادراك الحسي مجرد انتباه الحواس أم انه يحتاج أيضاً لخبرات وذكريات ماضية وتأويلاً الخ ؟ وهل لا يحدث لي أحياناً أن أتى برؤيتي شيئاً ، لكن لا وجود له في الواقع ، مثل خنجر هاملت أو رؤية الأشياء مكسورة إذا غُمر جزء منها في مـــاء ؟ وهل الشروط الفسيولوجية والفيزيائية كافية لتفسير الادراك ، أي هل ما يحدث في المخ من آثار ضوئية هو ذاته اللون الأسود أو الأحمر ؟ لقد استحالت واقعة الادراك الحسي – أمام هذه الاسئلة وكثير غيرها – أمراً عجباً ومصدر قلق وحيرة .

القضية الفلسفية

يحسن التمييز أولاً بـــين المذهب الفلسفي والنظرية الفلسفية والقضية الفلسفية . المذهب الفلسفي « فرض » أو « وجهة نظر » نفسر بها ما يلحّ علينا من تساؤلات واهتمامات ، وما يجري أمامنا من أشياء وحوادث وظواهر ووقائع ، ومكانة الانسان في خِضَمّها . هـــذه الوجهة من النظر إنما هي « رؤية » جديدة للعالم ، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة . مذهب الفيلسوف إنما هو رؤية جديدة للعالم ، وهي اتخاذ موقف ، بعض عناصره مستمد

بن الواقع الذي يعيش فيه ، وبعضه الآخر استباق لواقع مأمول . أما رؤية الأشياء الجديدة فمن شأن العلماء . ومن ثم يضع الفلاسفة العمالقة فروضاً فلسفية متباينة يريدنا كل منهم أن ننظر معه إلى العالم من خلال فرضه ، وأن يقنعنا بوجاهة فرضه ، كمذاهب أفلاطون وأرسطو وديكارت وسپنوزا وليبنتز وكنط وهيجل وغيرهم . ويتألف المذهب الفلسفي من عدد من نظريات فلسفية ، يعبر كل منها عن موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة ، بحيث تكون كل نظريات المذهب مترابطة الحلقات متماسكة البناء . وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج ، تهدف كل منها إلى تأكيد وجود شيء ما أو تدعيم معنى ما ؛ كما تتألف كل حجة من عدد من قضايا في صورة مقدمات ونتيجة . نقول عن أرسطو مثلاً إن له مذهباً فلسفياً معيناً ، يحوي نظريات في الحركة وأنواعها ، والعلل وأنواعها ، والموجودات وعائلتها بدءة من المادة الأولى صعوداً إلى المحرك الأول ، والنفس وماهيتها ودرجاتها ووظائفها ومصيرها ، ونظريات أخرى في السعادة الخلقية والعدل السياسي والاجتماعي . ويمكن النظر إلى مذهب كل فيلسوف عملاق على أن له تركيباً صورياً مشابهاً .

سوف نعلم في فقرة تالية أن النظرية الفلسفية ليست تجريبية ، لكنا نريد الاشارة هنا إلى أن الحجة الفلسفية يجب أن تحوي قضية تجريبية واحدة على الأقل ؛ إذ لا نظرية فلسفية غريبة عن حياة الانسان والعالم الذي يعيش فيه ، بل تبدأ كل نظرية فلسفية من خبرة انسانية معينة . قد تكون هذه الخبرات هي المعتقدات الراسخة لدى الرجل العادي ، أو الوقائع النفسية المألوفة ، أو معطيات العلوم التجريبية على اختلافها . وتختلف المقدمة التجريبية التي يبدأ بها الفيلسوف باختلاف المشكلة الفلسفية التي يتناولها . إن أي نظرية عن العلية تبدأ من اعتقادنا المألوف بأن لكثير من الحوادث عللاً ؛ وأي نظرية عن ثنائية العقل والبدن أو إنكار تلك الثنائية لا بد وأن تبدأ من مقدمات سيكولوجية عن الشعور وحالاته وأفعاله وتحليلها ، وأي نظرية عن أصل الكون وعناصره تبدأ من معطيات

الفيزياء والفلك ؛ بل أن أيّ نظرية عن المطلق — وهو النظر إلى الكون على أنه كلّ واحد دون تمييز بين أجزائه — يجب أن تبدأ من مقدمات سيكولوجية عما هو مباشر ، هكذا بدأ هيجل مثلاً حين رأى أن الموجود الواقعي هو ما يتحقق بالفعل وما له فردية وتحديد مكاني وزمني .

نقول إن الحجة الفلسفية تبدأ دائماً من مقدمة تجريبية واحدة على الأقل ، أما باقي المقدمات فهي قضايا قبلية مرتبطة بتلك المقدمة التجريبية ، توضحها أو تحللها أو تعمقها[1] . افرض أننا بصدد نظرية عن العلية ، وبدأنا بالقول إن لبعض الحوادث عللاً ، فان هنالك قضايا غير تجريبية ترتبط بهذه القضية ، مثل « كل الحوادث مطردة » أو « لا اطّراد » ، وهاتان لا تقبلان التحقيق التجريبي ، ورغم ذلك يُطلب من الفيلسوف تحليل إحداهما أو كلتيهما ، ليعرف مدى صدقها أو أساس قبولها ، وقد يجد أنهما مرتبطان بقضيتين فلسفيتين جديدتين : « كل شيءٍ يخضع لقانون لكي يكون العالم مقبولاً لدى العقل » أو « هنالك عبث ولا قانون » ، وقد يصل الفيلسوف إلى تدعيم احداهما ورفض الأخرى ، وقد يصل إلى قضية جديدة « لا يمنع شمول القانون من قبول الصدفة » ، وعليه تدعيم هذه أيضاً ، وهكذا نرى أن نظريةً عن العلية مؤلفة من حجج بعض مقدماتها تجريبية وبعضها الآخر تقودك إلى « رؤية » معينة للأشياء .

خصائص النظرية الفلسفية

النظرية الفلسفية قبلية ، كما أنها ليست قضية منطقية : لعل هاتين خاصتان أساسيتان للنظرية الفلسفية عليهما إجماع الفلاسفة تقريباً . نقصد بالنظر القبلية هنا أنها ما استقلت عن أي خبرة ؛ وأن التجربة لا تؤيدها و

(١) قارن: . E. Taylor, *Elements of Metaphysics*, p. 23, London, 1903
وايضا: . D. Broad, *Scientific Thought*, p. 24, London, 2nd ed. 1927
وايضا: . H. Price, « Clarity Is Not Enough », included in *Clarity Is Not* *nough*, ed. by D. H. Lewis, London, 1963.

تنكرها . النظرية الفلسفية مستقلة عن الخبرة بمعنى انها ليست تجريبية ولا مستنبطة مما هو تجريبي ، وإن كانت تحوي قضية تجريبية أو أكثر . خذ نظرية كنط في العلية مثالاً . إنه متحمس للقول بالعلية كقانون كلي تخضع له كل الظواهر الطبيعية بلا استثناء ، ومن ثم رأى أن « لكل حادثة علة » قضية فلسفية . ليست هذه القضية تجريبية لأنه تعميم يشمل ما وقع تحت خبرتنا في الماضي والحاضر ، وما لم يقع تحت خبرتنا بعد ولا زال طيّ المستقبل . ولذلك فالتعميم يحتاج إلى حجة يدعم بها قضيته أو يبررها . لعل كنط بدأ بالمقدمتين التجريبيتين التاليتين : « كل ما وقع تحت ملاحظتنا من حوادث سبقتْها حوادث أخرى كعلل لها » ، « الحوادث تتعاقب في ادراكنا » ثم تقدم بالمقدمات التالية : التعاقب في الادراك تعاقب ذاتي ولا يلزم أن يقابله تعاقب موضوعي في الخارج ، هنالك تعاقب موضوعي في الخارج ، التعاقب الذاتي يقبل الانعكاس reflexive ، بينما التعاقب الموضوعي لا يقبله ، ومـا دام تعاقب الحوادث في الادراك يقبل الانعكاس يلزم أن للتعاقب الموضوعي مصدراً خارجاً على الخبرة الخارجية ، وهو تصور قبلي في الفهم ، وهو مقولة العلية ، ومن ثم يكتسب مبدأ العلية موضوعيته . تلك اشارة خاطفة لنظرية كنط في العلية ، ولا نناقش هنا مدى صحتها ، وإنما نسوقها كمثل على أن النظرية الفلسفية نظرية قبلية لا تجريبية [١] .

النظرية الفلسفية قبلية أيضاً بمعنى أن الخبرة لا تؤيدها ولا تنكرها ، أو أنها لا تقبل التحقيق التجريبي (ومن ثم مَنْ يرفض نظرية فلسفية لأنها لم تتحقق تجريبياً يسيء فهم طبيعة الفكر الفلسفي) . أفرض اني ناديت بالموقف الواقعي القائـــل إن الأشياء المادية الجزئية كالمنازل والأشجار والبحار الخ موجودة حتى حين لا تكون موضوع إدراكنا الحسي الراهن . هذه النظرية لا تؤيدها ولا تنكرها تجربة ، لأنك لا تستطيع أن تثبت بالتجربة وجود الأشياء التي لا ندركها ادراكاً حسياً راهناً ، حيث أن

---

(١) انظر كتابنا : كنط وفلسفته النظرية ص ١٩٩ وما بعدها ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٨ .

أيّ تجربة تبدأ من الادراك الحسي . فاذا أردت أن ترفضها بالتجربة وقلت مع بركلي « أن الوجود هو المدرَك » ، لا تستطيع أن تثبت هذه القضية الأخيرة بالتجربة لأنها تعتمد على قضية أخرى « تبدأ كل معرفة من الحواس » وهو اعتقاد نبدأ به لم نقدم برهاناً عليه[1]. نذكر في هذا المقام أن رسل حين عرض بايجاز موقفه الميتافيزيقي فيما هو موجود وطريقة معرفتنا له ، اختتم عرضه بقوله : « لا أدّعي أنه يمكن البرهان على النظرية السابقة . ما اسعى إلى اقتراحه هو أنه لا يمكن إنكارها ، مثلها في ذلك كنظريات الفيزياء ، وأنها تعطي جواباً لمشكلات عديدة وجدها الفلاسفة القدماء محيّرة . ولا أظن أيّ شخص عاقل يدّعي لأيّ نظرية أكثر من ذلك »[2] .

ننتقل الآن إلى الخاصة الثانية للنظرية الفلسفية وهي أنها ليست نظرية منطقية ، أو بعبارة أدق ليس لها ضرورة منطقية . النظرية الفلسفية والنظرية المنطقية متشابهتان في أن كليتهما قبلية لا تقوم على خبرة حسية ولا يعتمد صدقها على تحقيق تجريبي ، لكن يختلفان في أمور عدة : ليست النظرية الفلسفية صورية بحتة ، ولا صادقة دائماً ، كما أنها لا تنطق ببرهان صوري محكم .

حين نقول أن النظرية الفلسفية ليست صورية بحتة ، نعني أنها تهدف إلى مزيد فهم للواقع والخبرة ، ذلك لأن موضوعها مرتبط بالانسان وما يغمره من تساؤلات وحاجات وتطلعات وصلته بالعالم الذي يعيش فيه . كل منا تساءل — ولو مرة في حياته — ما إذا كانت ارادته حرة أم انه مجبر في سلوكه ؟ وما حدود المسؤولية الانسانية ؟ لِمَ يجب أن نكون فضلاء ؟ ما نموذج العدل السياسي أو الاجتماعي ؟ ما حدود المعرفة الانسانية وما مصادرها ؟ هل لكل حادثة علة أم هنالك حوادث لا علة لها أم أن

---

(١) قارن: A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, p. 7, Pelican Edition, 1957

(٢) تجد خلاصة هذه النظرية في *My philosophical Development*, pp. 16 — 27, London, 1959.

التفسير الوصفي يُغني عن التفسير العلّي ؟ هل للكون بداية ونهاية كالانسان أم انه لا متناه وهنا تفجؤنا مشكلة قدم الكون أو حدوثه ، وهذه تجرّ وراءها مشكلات أخرى مثل وجود الله أو عدم وجوده ، ثنائية النفس والجسم في الانسان ، أم وحدانية الجسم ، أم وحدانية الشخص ، وما معيار الصدق والكذب في الأقوال ، واليقين والاحتمال في الأحكام ، وما معيار القبول والرفض في المعتقدات الخ .

وحين نقول أن النظرية الفلسفية ليست صادقة دائماً ، نعني انـه لا يترتب على إنكارها تناقض . خذ أمثلة لقضايا فلسفية : تبدأ كل معرفة انسانية بشهادة الحواس ، الجوهر ثابت وأعراضه متغيرة ، لا معنى لعَرَض أو صفة إلا إذا كانت تصف شيئاً ، لكل حادثة علة ، الحوادث مطّردة ، ينطق الكون بالتدبير والنظام ، المعرفة الحقة هي المعرفة الثابتة أما المعرفة المتغيرة فهي ظن وليست معرفة بالمعنى الدقيق . تلـك قضايا لها آذان صاغية ويمكن أن تكون موضوع إقناع ، لكن لا تقـع في تناقض إذا أنكرنا إحداها أو أنكرناها جميعاً ؛ وبعبارة أدق ، لا يعتمد صدق هذه القضايا على قانون عـدم التناقض وحده ، ومن ثم ليست القضايا الفلسفية مبادئ منطقية صادقة دائماً ، ولعل ذلك معنى قول كنط أن القضية الفلسفية قضية تركيبية لا تحليلية .

ولا يلزم أن تكون الحجة الفلسفية استدلالاً منطقياً صورياً مُحكَماً ، بحيث يكون التمييز واضحاً بين المقدمات والنتيجـة ، أو تتجنب الدور الفاسد ، أو تشبه البرهان الهندسي الدقيق في إحكامه . وإنما يكفي فقط أن تكون الحجة مدعّمة بمقدمات مقنعة . خـذ مثلاً على ذلك حجة أفلاطون في خلود النفس . يمكننا وضع حجته في القياس : « النفس بسيطة والبسيط لا يفنى إذن النفس خالدة »[١] . ذلك سوء تعبير عن الحجة

---

(١) ليست هذه الحجة هي الوحيدة التي يسوقها افلاطون على خلود النفس وطبيعتها : انظر :
J. Burnet, *Greek Philosophy : Thales to Plato*, pp. 271 - 2 London, reset and repr., 1964.

بالتأكيد ، لأن أفلاطون لا يضع القضية الأولى مثلاً مقدمة صريحة مستقلة ، وإنما يُدخلها في نسيج من عدد كبير من الفروض التي تؤلف جميعاً جزءاً هاماً من نظريته ، ومن ثم فالحجة دائرية ، بمعنى اننا إذا لم نقبل عدداً معيناً من الفروض لا نستطيع قبول المقدمة « النفس بسيطة » ، كما أن قبول تلك الفروض يفترض ابتداءً أن النفس لا تنحل ولا تختفي بمجرد فناء البدن . الحجة دائرية إذن ، وذلك عيب منطقي ، لكننا لا نستطيع أن نصف هذه الحجة بالفساد ، لأن الصحة والفساد الصوريين لا يسندان إلى النظرية الفلسفية ، ولا الصدق أو الكذب التجريبي أيضاً . يكفيك فقط أن تقول أن الحجة مقنعة مقبولة أو أن لديك أسباباً لرفضها .

المذهب الفلسفي

نأتي الآن على الشكوك التي تكون الفقرات السابقة قد أثارتها ، ونحاول مواجهتها ، وفي تلك المواجهة نقف على طبيعة التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق . إذا كان التحقيق التجريبي لا يناسب النظرية الفلسفية ، حيث لا تؤيدها التجربة ولا تنكرها ، وإذا كان البرهان الصوري والإحكام المنطقي لا يناسبان النظرية الفلسفية ، حيث ليس لها ضرورة منطقية ، فما معيار صدق هذه النظرية ؟ يحسن أن نقدّم للاجابة على هذا السؤال بالحديث عما يسمى نسق التصورات conceptual system أو « إطار التصورات » conceptual framework

كل مذهب فلسفي إنما هو « وجهة نظر » تنطوي على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة في العالم ، وطريقة ترتيبها وارتباط بعضها ببعض ، ووجوه تميز بعضها عن بعض ؛ ينطوي المذهب الفلسفي بعبارة أخرى على تصنيف الموجودات من مقولات ، تضم كل مقولة نوعاً متميزاً من أنواع الموجودات ، كما يرسم هذا التصنيف العلاقات بينها وصلتها بمعتقدات الرجل العادي الراسخة ومعطيات العلم المتطورة . والمقولة هنا تصور أساسي في خبرتنا بالعالم ، مثل تصورات الانسان ، الحياة ، الآلة ، الغاية ، النفس ،

الحرية ، الجبرية ، المسؤولية ، الشيء ، الصفة ، القانون ، الصدفة ، التطور ، العلة ، التدبير ، العبث ، الضرورة ، ونحوها . ومعيار قيمة التصور في هذا السياق أن يكون له مجال في التطبيق . إطار التصورات أو نسق التصورات ليس إلا مجموعة من التصورات الرئيسية ترابط بعضها ببعض ، الهدف منه وضع تفسير مقبول لما يحدث لنا بني الانسان من تساؤلات وتطلعات ومخاوف ومخاضرات ، ولما يحدث أمامنا من أشياء وحوادث وظواهر . كل مذهب فلسفي إنما هو إطار تصوري بالمعنى السابق .

نختار مذهب كنط الفلسفي مثالاً . لدينا ثلاث مقولات رئيسية تؤلف كل ما هو موجود : العالم المحسوس ، العالم المعقول ، الانسان . يضم العالم المحسوس عالم الكواكب والنجوم بالاضافة إلى الكوكب الذي نعيش عليه ، وهو موضوع معرفتنا الموضوعية . ويمكننا تقديم برهان على وجود هذا العالم لمواجهة المثاليين (ما أثبته كنط في « رفض المثالية ») ، ويخضع العالم لقوانين قبلية هي أسس القوانين التجريبية التي يكتشفها العلماء ، وأهم تلك القوانين القبلية : الجوهر ، العلية ، التأثير المتبادل بين الجواهر (ما أثبته كنط في « نظائر الخبرة ») ؛ المكان والزمن عنصران أساسيان لوجود العالم المحسوس وادراكنا له ، وهما قبليان لا تجريبيان ، يدعم كنط ذلك ببرهان (الاستطيقا الترنسندنتالية) .

نعم الانسان جزء من العالم المحسوس لكنه يؤلف عند كنط مقولة على حدة . الانسان متميز عن العالم المحسوس بطبيعته الشعورية والفكرية وما يتضمن ذلك من دوافع وتطلعات وإنجازات ، لكنه مرتبط بذلك العالم من حيث أن العالم موضوع معرفته وتدخّله فيه ، وأن له قدرات على معرفته معرفة موضوعية والخلق فيه : بالانسان انطباعات حسية وقبلية ، وتصورات تجريبية وقبلية ؛ بالانطباعات الحسية نحس الأشياء المادية وبالحدوس القبلية نصل إلى طبيعة المكان والزمن ؛ التصورات التجريبية نجردها من الأشياء والحوادث الجزئية التي تقع في خبرتنا ، لكن تنبثق من عقولنا تصورات قبلية ، حيث لا تكفي مجرد الاحساسات لاقامة معرفة

موضوعية ؛ وفي الادراك الحسي تلتقي كل هذه الانطباعات والتصورات فنصل إلى فهم العالم .

العالم المعقول متميز من عالم العالم المحسوس والانسان معاً ، وإن كانت له بهما صلات . إنه عالم يحوي أشياء ومعان غير تجريبية مثل وجود الله ومصدر العالم وعلة وجوده ، كما يحوي ما يفتح للانسان أفق الخلود والحرية ، بعد أن قيده العالم المحسوس بالجبرية . لم يدّع كنط أنه برهن على وجود هذا العالم وإنما وضعه كفرض يفسر به مشكلات طبيعة الانسان ومصيره (١) .

ذلك إطار عام لمذهب كنط الفلسفي ، تجد فيه عدة نظريات مترابطة متماسكة : برهان على وجود العالم المحسوس ، نظرية في قبلية المكان والزمن وحدسيتهما ، المقولات والادراك الحسي ، الجوهر ، العلية الكلية ، تبرير وجود عالم معقول ، نقائض العقل الخالص ، حدود المعرفة الانسانية ، العقل الانساني يشرّع قوانين خلقية مطلقة ، تدعيم عقائد الدين على أساس خلقي .

يقدم لنا تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية تتعدد بتعدد الفلاسفة ، يتفق بعضها مع بعضها الآخر في خطوطها الأساسية ، وان اختلفت في بعض تفاصيلها ، لكن قد تختلف مذاهب أخرى فيما بينها حتى في خطوطها الأساسية . مذاهب أفلاطون وديكارت وليبنتز مختلفة متميزة لكن بينها اتفاقاً في خطوطها العريضة ، وقل مثل ذلك في مذاهب أرسطو وابن رشد والأكويني ، هيجل وبرادلي ، وايتهد وألكسندر ؛ لكن التنافر شديد بين أرسطو وهوبز ، كنط وسارتر ، برجسون ورسل ، وهكذا . لكن لِمَ تتعدد المذاهب الفلسفية وتتعارض ؟ تتعدد وتتعارض تبعاً للتصورات التي يعتبرها هذا الفيلسوف أو ذاك أساسية ومركزية في خبرتنا للعالم : كان أرسطو أكثر اهتماماً بالوجود وطبيعته منه بوجود الانسان ، بينما كان كنط أكثر اهتماماً

(١) ليس هذا هو التفسير الوحيد لمذهب كنط الفلسفي ، على أي حال . وتجد اشارة إلى مجمل مذهب ارسطو في الفصل الثالث .

بالانسان ومسا يمكنه معرفته من ذلك الوجود ؛ كان الوجود الإلهي مركزياً في مذهب ديكارت ، بينما لم يكن هذا الوجود مركزياً عند آخرين مثل هوبز أو سارتر . هنالك مذاهب فلسفية لا تتجاهل معطيات العلوم التجريبية مثل هوسرل ووايتهد ورسل (على اختلاف فيما بينهم) ، وهنالك مذاهب تنفر من تلك المعطيات مثل برجسون وسارتر وفتجنشتين (على اختلاف فيما بينهم) وهكذا .

تحقيق المذهب الفلسفي

والآن نعود إلى سؤالنا ما معيار صدق المذهب الفلسفي ؟ لقد أظهرنا البحث على خطأ في صياغة السؤال ، لأننا لا نقول عن النظرية الفلسفية إنها صادقة أو كاذبة ، وإنما نقول عنها فقط إنها مقبولة أو غير مقبولة . ومعيار القبول هو الاقتناع بها ، ولا يقوم الاقتناع بالنظرية الفلسفية على توفر تجارب تؤيدها ، كما أنه لا يقوم على صحة استدلالية أو إحكام منطقي . وإنما للاقتناع مقومات كثيرة ، أبرزها ثلاثة : البساطة والوضوح والشمول . ينفر الانسان بطبيعته مما هو معقد مركب وينزع العقل إلى ما هو بسيط ، وتبدو عبقرية الفيلسوف في رد الكثرة المتشابكة الهائلة من أصناف الموجودات إلى عدد بسيط من النماذج المترابطة المتماسكة . يُقبل الانسان ثانياً على ما هو واضح سهل الفهم والادراك ويهرب من الغامض المتشابك العسير الفهم والادراك ؛ ولا شك أن بين البساطة والوضوح علاقـــة وثيقة . مذهب أرسطو الفلسفي نموذج للمذهب البسيط (نسبياً) ، ومذهب ديكارت نموذج للوضوح . وكلما كان المذهب شاملاً جذب إليه عدداً أكبر من المتحمسين والتابعين ، ويعني شمول المذهب تلبيته لحاجات الفرد ، وكل ما يشغله ويقلقه ويحقق له استقرار الذهن ويطرد عنه الحيرة والقلق . ومن أمثلة المذاهب الشاملة مذاهب أفلاطون وأرسطو وكنط وهيجل ، لكن مذاهب برجسون وسارتر ورسل غير شاملة لأن كلاً منها يجيب على جانب فقط مما يشغل الناس ويقلقهم ، وهكذا .

وما دام معيارُ نجاح المذهب الفلسفي وشيوعه مقدارَ اقتناع الناس به ، فقد بَعُدَ عن الموضوعية ودخل أحضان الذاتية ، لأن الاقتناع معيار شخصي على أي حال . ولقد أدت السمة الذاتية في التفكير الفلسفي إلى فقد الفلسفة قبولاً عاماً أو إجماعاً . ويدعّمْ هذا الموقف واقعةٌ صارخة يشهدها الفلاسفة قبل خصومهم ، وهي أن بين الفلاسفة اختلافات عميقة ، بل قد لا تكون هنالك جدوى من اجتماع فيلسوفين يتناقشان بقصد اقناع أحدهما الآخر بوجاهة موقفه ؛ لأن كلا منهما يظن أن موقفه هو الموقف الصحيح ومن ثم لا يلتقيان . ولا تقوم الخصومة بينهما على اتهام أحدهما الآخر بالجهل بالمعلومات اللازمة ، وانما اتهام كل منهما للآخر أنه متعصب لرأيه ، وأنه لا يريد حتى فهم وجهة نظر زميله . نعم لا مجال لاقناع زميلك الفيلسوف بوجهة نظرك ، لأنك تقنعه أو تهاجمه مبتدئاً باستخدام حجج هي جزء من موقفك أنت ، وهو ذات الأمر الذي يعارضه ولا يتفق معك فيه . ومن ثم ينبغي أن تنتهي المناقشة قبل أن تبدأ[1] .

لكن يخفف من حدة هذه الذاتية وتلك الاختلافات اعتبارات هامة نذكر منها شبه إجماع الفلاسفة على موضوعات بحثهم ، وأن تاريخ الفلسفة ينطق باتصال فكري وتطور ، ومن ثم يبدأ الفيلسوف عادة بمراجعة ما قاله سابقوه . نعم يندر أن نجد في كتابات أي فيلسوف توضيحاً وتمييزاً لموضوعات بحثه ، وكثيراً ما يصرح مؤرخو الفلسفة أن الكتابة عن موضوعات البحث الفلسفي أمر صعب . لكننا نظن أن مردّ هذه الصعوبة إلى سعة مجال البحث الفلسفي وتشعبه بحيث لا يمكن حصره ، كما أن بعض الفلاسفة يعطون مزيد اهتمام لموضوعات معينة ، ويتجاهلون موضوعات أخرى أو قد ينفرون منها . فمثلاً مَنْ يتجاهل الميتافيزيقا أو ينفر منها كالتجريبيين الانجليز والوضعيين المناطقة وبعض الوجوديين إنما ينفرون في

(١) يمكنك اقناع خصمك الفيلسوف بوجاهة موقفك بطريق سلبي .

الواقع من ميتافيزيقات تقليدية لكنهم يقيمون ميتافيزيقاهم سواء أأدركوا ذلك أم لم يدركوه .

يمكننا على أي حال تحديد موضوعات البحث الفلسفي في ثلاثة مجالات رئيسية هي نظرية المعرفة ، والميتافيزيقا ، وفلسفة العلوم . تتناول نظرية المعرفة إمكان قيام المعرفة الموضوعية ومواجهة حجج الشكاك أو استحالة قيام تلك المعرفة ، نظرية الادراك الحسي وموضوعات هذا الادراك ومدى استقلالها عن تلك العملية الادراكية أو اعتمادها عليها ، ومعيار الصواب والخطأ في أحكامنا ، ومشكلات الذاكرة ومعرفة الماضي الذي لن يعود ، ومشكلات التصورات القبلية والمقولات والكليات وموضوع اليقين والاحتمال .

أما مبحث الميتافيزيقا فيمكن الاشارة إلى أهم موضوعاته في ثلاثة : المبادئ الأولى ، الفروض الأساسية presuppositions ، رؤية جديدة للكون . في موضوع المبادئ الأولى ، يتناول الفيلسوف مبادئ العالم المحسوس ، وافتراض عالم معقول ، ومشكلات ملحة في الانسان . يدخل في مبادئ العالم المحسوس موضوع البرهان على وجوده وموضوع تركيبه . والمقصود بتركيب العالم المحسوس طموح الفيلسوف في فهم الأشياء المحسوسة على نحو لا يتاح للعالم الطبيعي ، كحديث أرسطو عن العلل الأربعة والقوة والفعل ، أو طموحه في التقـــدم بموقف يوفق فيه بين معتقدات الرجل العادي ومعطيات العلوم التجريبية والانسانية كمحاولات رسل ووايتهد والكسندر . أما موضوع افتراض عالم معقول ، فان الفلاسفة الداعين إلى هذا الفرض يفرضونه لأسباب مختلفة ، فقد نفترضه لتفسير يقين الرياضيات (فيثاغورس ، أفلاطون ، ديكارت ، فريجه) ، أو تفسير موضوعية الأحكام الخلقية أو الدينية أو الجمالية (سقراط ، أفلاطون ، كنط) ، أو تفسير صدق ما نعتقد بصدقه من مبادئ وحقائق (ديكارت) ، أو تفسير وجود الله وحرية الانسان وخلوده بعد موت بدنه (كنط) . أما المشكلات الملحة في الانسان فأهمها طبيعة الانسان وحريته . والمقصود بالبحث في طبيعة الانسان نبحث في العقل أو الشعور (إذ يوجد الإنسان كشعور) ،

وما يجرّ وراءه من مشكلات أخرى في طبيعة النفس ، وثنائية النفس والبدن ، أم واحدية البدن وردّ النفس إليه ، أم واحدية الشخص الذي ما نفسه وبدنه إلا وجهان له كوجهي العملة الخ .

المبحث الثاني في الميتافيزيقا مبحث الفروض الأساسية أي المعتقدات الراسخة لدى الرجل العادي والعلماء على السواء ، مثل اعتقادنا المألوف أن لكل شيء علة ، وأن لكل شيء غرضاً وغاية ، وأن العالم المحسوس موجود مستقلا عنا ، أو مصادرة العالم على أن بالعالم اطّراداً في حوادثه وظواهره ، وأن هذا العالم خاضع لقوانين . مهمة الفيلسوف في هذا المبحث هو الكشف عن هذه الفروض – التي قد لا نشعر أنّا حاصلون عليها أو قد لا نستطيع صياغتها في وضوح – وتوضيحها وتبريرها أو تحليلها ونقدها .

أما المبحث الثالث للميتافيزيقا ، وهو اقامة رؤية جديدة ننظر إلى العالم من خلالها ، فقد أشرنا إليها في بداية الفصل .

أما مجال فلسفة العلوم فينقسم أقساماً تتعدد بتعدد العلوم ؛ نتحدث مثلاً عن فلسفة العلوم الرياضية ، وفلسفة العلوم الطبيعية ، وفلسفة المنطق ، كما نتحدث عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة السياسة وغيرها . وتتناول فلسفة كل علم من هذه العلوم مبحثين رئيسيين : مبحث المناهج أو الميثودولوجيا ، ومبحث المشكلات الناشئة عن تطور تلك العلوم ما لا تدخل في نطاق المتخصصين فيها . ويتناول مبحث المناهج ، المناهج العامة أو الخاصة ، ويضم علم المناهج العامة دراسة للقواعد العامة في أي بحث كقواعد الاستنباط والاستقراء ، وهما جزء مما يتناوله علم المنطق ؛ أما المناهج الخاصة فهي دراسة لمنهج البحث في كل من تلك العلوم ، إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضوعه . وكذلك تختلف المشكلات الفلسفية الناشئة عن تلك العلوم باختلاف العلم موضوع البحث . تدرس فلسفة العلوم الرياضية مثلاً موضوع الانساق الاستنباطية (أو الأكسيوماتيك) المختلفة في الحساب والهندسات ، وما إذا كان يمكن رد التصورات الرياضية

الأساسية إلى تصورات علم آخر أكثر منها سبقاً صورياً ، أو لا يمكن . وتدرس فلسفة العلوم الطبيعية محاولات التوفيق بين نتائج مختلف العلوم ، ثم تأليف وجهة نظر عامة عن الكون . وتدرس فلسفة المنطق نظريات المعنى والصدق والحمل والعلاقات ؛ وقل مثل ذلك في المشكلات الناشئة عن العلوم الأخرى كالتاريخ والسياسة وغيرهما[1] .

ثاني الاعتبارات التي تخفف من حِدّة ذاتية المذهب الفلسفي هو أن تاريخ الفلسفة ينطق بتطور واتصال . نعم ، إذا اخترتَ مذهبين فلسفيين أو ثلاثة أو أكثر لفلاسفة عمالقة ، تجدْ كلا منها مذهباً مغلقاً ، وأن كلا منها يختلف عن الآخر أو قد يكون ما بينهما مثل ما بين القطبين من تباين ؛ هذا حق . لكن إذا أمكننا أن نضع الفلاسفة في مقولات عريضة متقابلة ، مثل مقولة الفلاسفة العقليين ومقولة الفلاسفة التجريبيين ، أو مقولة المثاليين ومقولة الماديين ، أو مقولة الدوجماتيين والشكاك ، وهكذا ، سوف تجد أن الفلاسفة الذين تضمهم مقولة واحدة إنما يفيد أحدهم ممن سبقه ، إفادة دراسة وتحليل ونقد وتطوير . خذ مثلا أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز كنماذج للفلسفات العقلية ، أو أوكام ولوك وهيوم ومل ورسل كنماذج للفلسفات التجريبية ، تجد أن في مذهب أرسطو عناصر أفلاطونية كثيرة ارتبطت بعلاقات جديدة ونظر إليها نظرة جديدة ؛ وقل مثل ذلك في تطوير مذهب ليبنتز لديكارت . نلاحظ أولاً أن لكل فيلسوف من هؤلاء موقفاً مستقلا متميزاً ، لكن كلا منهم قبل المبادئ الأساسية التي اعتنقها سابقه ، ثم نظر فيها بعين نقدية فاحصة فطوّرها . نلاحظ ثانياً أن التمييز بين المقولات التي ذكرناها ليس حاسماً ، فمن الممكن ان يفيد فيلسوف عقلي من عناصر فلسفة تجريبية مثلما فعل أرسطو وكنط ،

(١) بهذه الفقرات عن موضوعات الفلسفة إيجاز مخل ، لكنها كافية للاشارة إلى شبه إجماع بين الفلاسفة على مجال البحث الفلسفي . ولقد كتب المؤلف في هـذا الموضوع بتفصيل ، لكنه أدرك فيما بعد عدم ضرورة نشره ، وأنه يمكن الكتابة عن مناهج البحث الفلسفي بدون تفصيل في موضوعات الفلسفة .

ومن الممكن أن يفيد فيلسوف تجريبي من عناصر فلسفة عقلية مثلما فعل هيوم ومل ورسل . بل أن التداخل قائم أيضاً بين كل نماذج المقولات التي ذكرناها . كل ذلك يشير إلى أن ما يقوله الفيلسوف ليس أمراً ذاتياً بحتاً يعبر عن حالة خاصة به ، وإنما أمر يمكن أن يتفق معه فلاسفة آخرون ، بل يمكنك أن تلتقط أيّ مذهب فلسفي فلا تجده يبدأ من جديد وإنما به دائماً عناصر كثيرة من مذاهب سابقه ، وفي ذلك اتفاق واتصال وتطور .

يمكننا اتخاذ طريق آخر لتدعيم الاتصال الفكري بين الفلاسفة . خذ مشكلات فلسفية مثل الكليات ، والأفكار الفطرية ، والتصورات القبلية ، وافتراض عالم معقول ، ووجود الله ، وثنائية النفس والبدن ، تستطيع بسهولة ويسر أن تجد عدداً من الفلاسفة بحثوا إحدى هذه المشكلات ، وعدداً آخر بحث مشكلة أخرى ، بحيث إن تتبعت تاريخ المشكلة عند من تناولها تقع على حلول لها في تطور مثمر . يمكنك مثلاً تتبع مشكلة الأفكار الفطرية عند أفلاطون وأوغسطين وديكارت وليبنتز، والأفكار القبلية عند أرسطو وتوماس ريد وكنط وبرادلي وفلاسفة الرياضيات ، وهكذا في باقي المشكلات .

خاتمـــة

النظرية الفلسفية مرتبطة بالواقع الانساني وبالعالم الذي نعيش فيه ، ورغم ذلك لا تؤيدها الملاحظات الحسية والتجارب ولا تنكرها ؛ ويميزها ذلك من النظرية التجريبية العلمية ، ومن جهة أخرى ليس للنظرية الفلسفية ضرورة منطقية ، أي أنها ليست صادقة دائماً ، بل قد يمكنك إنكارها دون وقوع في التناقض ، ولا نحكم عليها من أجل ذلك بفسادها ؛ ويميزها ذلك من النظرية الرياضية .

للنظرية الفلسفية طبيعة خاصة ، إذ لا يمكنك الحكم عليها بالصحة أو الفساد الصوري ، كما أنه لا يمكنك الحكم عليها بالصدق أو الكذب الواقعي ، وإنما يمكنك أن تقول عنها فقط إنها مقبولة مقنعة أو مرفوضة غير مقنعة ،

وأبرز مقومات الاقناع هي البساطة والوضوح والشمول . وذلك معيار ذاتي للحكم على النظرية الفلسفية . وقد لاحظنا أنه توجد علاقة وثيقة بين اختلاف الناس في درجة اقتناعهم بالنظريات الفلسفية أو رفضهم لها ، واختلاف الفلاسفة أنفسهم وتعدد وجهات نظرهم ، لكنا أجّلنا البحث في العلاقة بينهما وفي الأسس التي يقوم عليها اختلاف هؤلاء وأولئك إلى الفصل الأخير ، حتى نستكمل بعض المعطيات التاريخية التي توضح الطريق .

نكتفي هنا بذكر أحد اسباب اختلاف الفلاسفة وتعدد نظرياتهم. من الاسئلة ما تكون اجابتنا لها بنعم أو لا ، ومنها ما لا يمكن تقديم جواب واحد محدد، وانما للجواب جوانب متعددة ، والأسئلة الفلسفية من النوع الثاني . يستعصي على الفيلسوف الواحد الاحاطة بكل جوانب المشكلة الواحدة لتعقيدها إذ يتناول جانباً واحداً من جوانبها ، ويدّعي انه الجانب الوحيد ، فيأتي فيلسوف آخر ويطرق جانباً آخر لنفس المشكلة فات سابقه الانتباه إليه ، أو بَعُد عصره عن إدراكه ، وقد يأتي فيلسوف ثالث فيصاب بالتردد والحيرة ويحاول النظر بعين نقدية إلى ما قاله السابقون ، فيرى في كل موقف سابق خيراً ، وفي كلّ هفوات وعيوباً ، فيحاول التوفيق بين حسناتهم في نسق فريد وهكذا . مثل المذاهب الفلسفية كمثل خرائط جغرافية متعددة للكرة الأرضية ، تُبرز إحداها تضاريسها ، وثانيها مناطقها النباتية والحيوانية ، وثالثها مناطق المعادن ، ورابعة توضح التقسيم السياسي للدول ، وكل يحقق غرضاً.

وبالرغم من اختلاف الفلاسفة ، فانهم يتفقون في أمرين على الأقل : الأول هو اتفاقهم في موضوعات بحثهم ، وإن كان زيد من الفلاسفة أكثر اهتماماً من عمرو بموضوع معين دون آخر ، أو أنه أكثر انجذاباً إلى موضوع دون آخر . والأمر الثاني هو أن تاريخ الفلسفة ينطق باتصال وتطور فكري بين الفلاسفة ؛ فما من نظرية يقيمها فيلسوف ، وتكون منعزلة تماماً عما قال سابقوه ، بل يمكن للناس أصول أيّ نظرية في التراث الفلسفي السابق عليها ، ولا يخفى ذلك على أحد .

الفصل الثاني

المنهج الفرضي

صوره

المنهج الفرضي أقدم المناهج الفلسفية ، ويسمى أيضاً «الجدل» و«التحليل» ، وما برهان الخلف والمنهج السقراطي إلا صورتان له . ولقد سمّي بالمنهج الفرضي لأنه يبدأ بفرض ، ولكلمة «فرض» معان كثيرة متباينة [١] ؛ لكنا نريد الوقوف هنا على المعنى الأصيل ؛ فالكلمة في اللغة اليونانية معنيان رئيسيان : وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به ، ووضع موضوع أمامي وأمام الآخرين لدراسته [٢] .

وللمنهج الفرضي صور عدة نذكر منها ما يلي :

(أ) الحوار السقراطي وخلاصته أن أتقدم بقضية (وتسمى فرضاً) ، وأناقشه مع آخرين ، بقصد تنقيحه حتى نصل معاً إلى صياغته بوضوح ، أو قد نوضحه عن طريق توجيه نقد أو أكثر إليه ، ونناقش النقد ، فان كان وجيهاً ، رفضنا الفرض ، وإن كان النقد ضعيفاً استبقينا الفرض . فاذا ظهر في الفرض عيب ، وضعنا فرضاً آخر يتصل بموضوع الفرض

---

(١) قد يعني الفرض مبدأ أو أساساً نبدأ منه بحثاً ، أو ما نتفق فيه ونصادر عليه ، أو الحالة المعطاة أمامي كالفرض الهندسي ، أو اقتراحاً لتفسير ملاحظات وتجارب علمية ، أو يكون هو النظرية العلمية ذاتها . انظر : بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ص ١٨٩ وما بعدها .

(٢) J. Burnet, *Greek Philosophy : Thales to Plato*, p. 132 reset and reprinted, London, 1964.

الأول ، ونتبع معه نفس الطريق السابق حتى نصل إلى قبوله أو رفضه . وكان سقراط أول من استخدم هـذا المنهج ، كما تعتبر محاورات الشباب الافلاطونية ، (مثل فيدون والجمهورية) نموذجاً له . وقـد يتخذ المنهج الفرضي صورة قريبة من ذلك الحوار ، وذلك بأن يبدأ الفيلسوف بحثه بتناول الآراء الشائعة حول موضوع مـا ومقارنتها وتحليلها ، حتى نصل إلى أفضل ما فيها ، ونرفض العناصر التي جاء التحليل برفضها ، ثم ننظر في تلك العناصر المقبولة ونطوّرها ونرتبها ترتيباً فريداً ؛ ولقد كان هذا المنهج من بين المناهج الاساسية التي استخدمها أرسطو[1]

(ب) برهان الخلف reductio ad absurdum ، ويتخذ صورتين : صورة تدعّم فرضاً بالبرهان على كذب نقيضه ، وأخرى تدحض فرضاً باثبات صدق نقيضه . تتخذ الصورة الأولى الصيغة : « افرض ان القضية ق كاذبة ، يلزم أن « لا ـ ق » صادقة ، لكن يتضح لنا بطلان ما يُستنبط من لا ـ ق من نتائج ، وسبب ذلك افتراض صدق « لا ـ ق » ؛ إذن لا ـ ق كاذبة ، إذن ق صادقة » . وخير مثال على هذه الصورة من البرهان ما كان إقليدس يستخدمه أحياناً في براهينه ، حين يبين ان نظرية ما صادقة باثبات ان ما يلزم عن نقيضها من نتائج يتعارض مـع بديهيات نسقه الهندسي[2] .

الصورة الثانية لبرهان الخلف هي البرهان على كذب قضية (أو فرض) باستنباط نتائج منه نعرف أنها كاذبـة ، وينشأ كذبها من كذب القضية الاصلية ، أو باستنباط نتائج يتناقض بعضها مع بعضها الآخر ، أو تتناقض مع القضية الاصلية ، إذن فالقضية الاصلية كاذبة . وتتخذ هذه الصورة للبرهان الصيغة المألوفة « إذا كانت القضية ق صادقة ، صدقت القضية ل ،

(١) F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* p. 30, paperback. ed., London, 1960.

(٢) G. Ryle, *philosophical Arguments, inaugural Lecture*. p. 6 Blackwell, 1945.

لكن ل كاذبة إذن ق كاذبة » أو « إذا كانت ق ، حينئذ ل ، لكن لا ــ ل ، إذن لا ــ ق » . والهدف الاساسي من استخدام هذا البرهان دحض حجة الخصم ، وقد كان زينون الايلي أول من استخدمه للبرهان على الوحدة المطلقة والسكون المطلق باستنباط نتائج باطلة تلزم عن القول بالتعدد المطلق والحركة الدائمة . ولقد سمي المنهج الفرضي بالجدل لارتباطه بزينون الايلي ، من قال عنه أرسطو « انه مخترع الجدل » ؛ والقصد من الجدل هنا استخدام برهان الخلف . ومن الأمثلة الاخرى على استخدام برهان الخلف هجوم أرسطو على نظرية المثل لافلاطون ، ورفض لوك لنظرية ديكارت في الافكار الفطرية ، ورفض ليبنتز لحجج لوك ، ورفض كنط لمواقف ليبنتز الميتافيزيقية وهكذا .

نلاحظ أن ليس لبرهان الخلف قيمة سلبية فقط أي النقد ، إنما قد يكون منهجاً بناء حين نكتشف عن أوجه النقص في فرض ما ونحاول تصحيحه وإعادة صياغته ، فليست نظرية الصور الارسطية إلا إعادة صياغة نظرية المثل على نحو يخلصها من بعض عيوبها ، وما نظرية التصورات القبلية لكنط سوى تعديل وتصحيح وتطوير لنظرية الافكار الفطرية ، وهكذا .

لمحة تاريخية

يقال إن أفلاطون أول من استخدم المنهج الفرضي في صوره السابقة جميعاً ، لكن هذا المنهج كان في الواقع مألوفاً من قبل ، إذ استخدمه زينون الايلي في احدى صوره كما رأينا . ولقد علمه زينون لسقراط ، وتؤكد محاورتا مينون وفيدون ان سقراط كان يشرحه لتلاميذه . نضيف إلى ذلك أن من المحتمل أن يكون زينون أخذ بذرة المنهج عن فيثاغورس[1] (ونحن نعلم أن بارمنيد كان في صباه فيثاغورياً) . فقد استخدمه فيثاغورس حين اكتشف استحالة قياس قطر المربع بالنسبة لطول أحد أضلاعه بعدد صحيح،

(١) Burnet, op. *cit.*, p. 133

لأنه افترض امكان الوصول إلى قياس $\sqrt{2}$ بعدد صحيح ، فاستنبط من هذا الفرض نتائج ناقض بعضها بعضاً ، ومن ثم كذب الفرض[1] لكن افلاطون أول من وضح هذا المنهج ، سواء في محاوراته المبكرة ، ليعطي لأستاذه فضل السبق في استخدامه ، أو محاوراته الناضجة لإحكام صياغته .

أفلاطون يطبق المنهج

اخترنا محاورة بارمنيدس مثالاً لتطبيق المنهج الفرضي في صورتيه ، حيث أنها أقدم الكتب التي استخدمت المنهج بوضوح . لكن يحسن تقديم بعض الملاحظات التوضيحية عن المحاورة أولاً . موضوع المحاورة نقد نظرية المثل كما عرضتها محاورتا فيدون والجمهورية ، ويدل ذلك على تطور فكر أفلاطون . إن فكرة المشاركة Participation كتفسير للعلاقة بين العالمين المحسوس والمعقول هي أهم ما تناوله التطور . رأى سقراط — أحد المتحاورين[2] — أن الشيء المحسوس يوهب له الوجود بفضل مشاركته في مُثُل الوجود والمشابهة والاختلاف وغيرها ، ويفني حين يكف عن مشاركته في تلك المثل . لا يعترض بارمنيدس — وهو لسانُ حال أفلاطون في المحاورة — على مبدأ المشاركة ، لكنه يعترض على فكرة المشاركة كما فهمها سقراط في المحاورة (وهو أفلاطون الشاب) ، تلك الفكرة التي انطوت على عجز سقراط عن فهم ارتباط بعض المُثُل ببعضها الآخر ، وعجزه عن تفسير إسناد محمولات متقابلة للمثال الواحد ، مثل قولنا انه واحد ومتعدد معاً ، ساكن ومتحرك معاً ، مشابه ومباين معاً ، ونحو

(١) *Ibid.*, p. 179
وايضاً : W. Kneale, *The Development of Logic*, p. 8, London, 1964

(٢) بالمحاورة ستة اشخاص هم : سيفالس ، أديمانتس ، جلوكون ، أنتيفون ، بيثودوروس ، سقراط ، زينون ، بارمينيدس ، ارسطو ، Cephalus, Adeimantus, Glaucon, Antiphon, Pythodorus, Socrates, Zeno, Parmenides, Aristoteles
ولاشتراك ارسطو في الحوار دلالته وهو بعد طالب في الاكاديمية ، إنه شعور افلاطون بدور ارسطو في تطوير فكره .

ذلك (١) . يحاول أفلاطون في هذه المحاورة التغلب على هذه الصعوبات ، وإنْ كان فصّل موقفه المتطور في محاورات تالية .

يضلّ قارئ محاورة بارمنيدس إذا لم يقع على أهداف أفلاطون الحقيقية . لا يهاجم أفلاطون نظرية المثل ، كما انه لا يهاجم مبدأ مشاركة المحسوسات في المثل ، ولكنه يهاجم فقط فكرة المشاركة السقراطية لضعفها ، ويحاول تصحيحها . لا يشرح أفلاطون المدرسة الايلية بطريقة جديدة ، ولا أن بارمنيدس يقبل نظرية المثل ، وانما يستخدم أفلاطون حجج هذه المدرسة للتغلب على صعوبات بشأن ارتباط بعض المثل ببعضها الآخر وارتباطها بالمحسوسات ، كما أنه يشير في ثنايا ذلك إلى اختلافه عن المذهب الايلي في الوحدة المطلقة والسكون المطلق .

محاورة بارمنيدس

تبدأ المحاورة بعرض موضوع البحث بين سقراط وزينون ، وهو موضوع مشاركة المحسوسات في المثل ، وما يتصل به من مشاركة المحسوس في عدة مُثُل في وقت معاً واستقلال بعض المثل عن البعض الآخر . إن قلنا بالمشاركة ، فليس ما يمنع من مشاركة المحسوسات المتشابهة في مثالَيْ التشابه والاختلاف في وقت معاً ، لأن أيّ شيءٍ محسوس يشبه أي شيءٍ محسوس آخر من نفس نوعه ويختلف عن شيءٍ محسوس ثالث من نوع آخر ؛ وليس ما يمنع من مشاركة شيءٍ محسوس في مثالَيْ الوحدة والتعدد في وقت واحد ، لأن الانسان مثلاً مؤلف من أجزاء ، لكنه رغم ذلك هو في ذاته واحد ، وليس ما يمنع من مشاركة شيءٍ محسوس في مثالَيْ الحركة والسكون معاً ، وهكذا (٢) .

---

(١) يبدو أن مصدر الاعتراض على مبدأ المشاركة هو بوليكسينوس Polyxenos ، وهو أحد تلاميذ السوفسطائيين المتأخرين الذين حاوروا سقراط ، لكنه اصبح من بعد زميل إقليدس في المدرسة الميغارية . انظر : Burnet, *op. cit.*, p. 206

(٢) *Parmenides*, Jowett's translation, 129 a - 130 a.

حينئذ ينهض بارمنيدس ليكشف تناقض سقراط ، وذلك باستنباط نتائج فرض المشاركة ، كما يلي : إما أن يقوم المثال في محسوسات عدة في وقت واحد ، ومن ثم يوجد في أكثر من مكان في وقت واحد، وبالتالي يقبل القسمة ؛ أو أن يشارك كل محسوس في جزء من المثال ، وحينئذ لا يفسر المثال شيئاً ، لأن الجزء من المثال (وافرض أنه مثال المقدار magnitude) سوف يكون أقل من الكل ، ولن يكون هنالك إذن شيء محسوس من الكبر بحيث يشارك في هذا المثال (١).

فيضطر سقراط — إزاء النتائج الباطلة التي لزمت عن فرض المشاركة — إلى بذر شكوكه في واقعية المثل ، إذ يقترح أن المثل قد لا تكون سوى أفكار في الذهن ، لكنه يردف قائلاً إنه ينبغي أن يكون للفكرة موضوع . وهنا يتدخل بارمنيدس ليقول انه إذا كانت المثل أفكاراً ، لزم أن تكون الاشياء التي تشارك فيها أفكاراً أيضاً ، ومن ثم نقع في القول إن كل الاشياء مفكرة ، وهو قول باطل . (ويشير افلاطون في هذا السياق المذهب التصوري في الكليات conceptualism ، لكن سرعان ما يرفضه (٢) .

لم يجد سقراط — إزاء هذه المتناقضات التي وقع فيها — مفراً من القول إن المثل موجودات واقعية وليست مجرد أفكار ، لكنها تقوم في عالم نجهل عنه كل شيء ، ولا صلة له بعالمنا المحسوس ؛ قد يكون بعضها مرتبطاً ببعض ، وقد يكون عالمنا المحسوس مترابطاً أيضاً ، لكن لا صلة بين العالمين ؛ العالم المحسوس نعلمه والعالم المعقول نجهله : إن الانسان السيد ليس سيداً لمثال السيادة ، وليس العبد عبداً لمثال العبودية ، وإنما سيد لانسان آخر أو عبد له (٣) .

يعود بارمنيدس إلى فرض المشاركة ليقدم اعتراضاً جديداً هو المشهور

---

(١) Ibid., 131 b - 131 c (٢) Ibid., 132 c (٣) Ibid., 133 b - 134 e

« بحجة الانسان الثالث »[1] ، وخلاصتها أن من المحال أن نقول عن أي فرد إنساني انه اكتسب انسانيته من مشاركته لمثال الانسانية ، لأن لا علاقة للمحسوس بالمثال ، ولذلك يجب أن نفترض أن المشاركة تقوم بين مثال الانسانية و « إنسان ثالث » من طبيعة معقولة ، ولا يكون من عالم الناس . يعترض أفلاطون على هذه الحجة بقوله إنها لا تفسر العلاقة بين المحسوسات والمثل ، وتصبح فكرة المشاركة لغواً لا معنى لها .

ينتقل بارمنيدس إلى طرح الموضوع من زاوية أخرى : افتراض وحدة المثال وافتراض تعدده ، واستنباط نتائج باطلة من كل . نكتفي هنا بإيجاز موقف أفلاطون من وحدة المثال :

إذا كان المثال واحداً فلن يكون متعدداً ، وإذن فلا أجزاء له ، ومن ثم لا يمكن أن تكون له بداية أو وسط أو نهاية ، وإذن فلا حدود له ، أي أنه لا متناه . ولن يكون له شكل لأن الشكل يتضمن أجزاء ؛ ولن يكون في أي مكان ، لأن ما يقوم في مكان هو محتوى في شيء آخر ، أو في ذاته ؛ ولا يمكن أن يكون محتوى في غيره وإلّا كان ملاصقاً لغيره في نقط مختلفة ، وبالتالي يتضمن أجزاء . ولا يمكن أن يكون محتوى في ذاته ، وإلّا يكون حاوياً ومحتوى معاً ، وبالتالي يكون اثنين لا واحداً .

لا يمكن أن يكون المثال الواحد في حركة أو سكون . إن طرأ عليه تغير فلن يصير ذاته ولم يعد واحداً ، ولا يمكن أن يكون في حركة مكانية وإلّا يكون له أجزاء . ولا يمكن أن يكون في سكون حيث لا

(١) ليست عبارة حجة الانسان الثالث مذكورة صراحة في المحاورة ، وإنما يقوم الحوار بين سقراط وبارمنيدس على أساس الحجة . أوسطو اول من قدم الحجة وهو بعد طالب في الاكاديمية اعتراضاً على نظرية المثل بقصد قصورها عن تفسير المحسوسات ، لكنه توسع في شرح الحجة في كتابه ميتافيزيقا حيث أضاف أن ما يجمع المثال والانسان الثالث من مشابهة يلزمنا إلى افتراض إنسان رابع يصل بينهما ، وهكذا إلى غير نهاية ، ومن ثم لا يعود عالم المثل مفسراً للعالم المحسوس .

يوجد في أي مكان، لا يحتوي في ذاته ولا في غيره. لا يمكن أن يكون أقدم ولا أحدث من ذاته أو من شيء آخر، حيث يتضمن هـذا كله مساواة أو لا مساواة، وهنا نصادر على ما نريد بحثه. وحيث أنه ليس أقدم ولا أحدث فليس في زمن لأن ما يقوم في زمن يصير أقدم مما كان عليه في زمن مضى، وبالتالي يكون أحدث من ذاتـه في نفس الوقت. وما دام لا يشارك في الزمن فلن يشارك في الوجود لأنه لم يكن ولم يصر إلى وجود. وما لا وجود له لا يمكن أن يكون واحـداً، ولا حتى تسميته أو معرفته[1].

وتلك نتائج متناقضة، ومن ثم ففرض وحدة المثال متناقض. (نلاحظ أن أفلاطون لم يرد هنا إنكار وحـدة المثال وانما قصد بيان خطأ المعنى الايلي للوجود، وهو الوحدة المطلقة بدون تمـدد). ثم ينتقل أفلاطون إلى تناول فرض التعدد المطلق للمثال، (والتعدد المطلق للمثل)، ويستنبط نتائجه الباطلة[2] (وهو هنا يهاجم هيراقليط). ثم تنتهي المحاورة.

خاتمـــة

كان الموضوع المطروح للبحث (وهو الفرض) في محـاورة بارمنيدس تفسير العلاقة بين عالم المثل والعالم المحسوس في ضوء فكرة المشاركة، وما يتصل بها من مسائل، أهمها ما إذا كان كل مثال مستقلا تمام الاستقلال عن المثل الأخرى، أم أن بينها ارتباطاً، وما نوعه، وما إذا كان يمكن اسناد محمولات متقابلة متعارضة للمثال الواحد. لقد أبان أفلاطون فساد فكرة المشاركة كما كان يعتقد بها في شبابـه تحت تأثير سقراط، وإن لم يرفض مبدأ المشاركة[3]. ولكي يتغلب أفلاطون على الصعوبات الواردة،

(١) *Parmenides*, 137 c - 141 e

(٢) *Ibid.*, 164 b - 165 e

(٣) لم يكن أفلاطون أول من نادى بنظرية المثل، وإنما سبقه إليها فيثاغورس وسقراط، وكان لكل منهم صورته الخاصة. العالم المعقول عند فيثاغورس تقوم فيه التصورات والماهيات =

لجأ إلى المذهب الايلي يناقشه ، ليبين أولاً اختلافه عن بارمنيدس التاريخي ، ثم ليفيد منه ثانياً في تطبيق موقفه على المثل : ننظر إلى المثال الواحد كما لو كان الوجود الايلي ، ثم نستنتج من هذا الفرض نتائج لا يمكن قبولها ، ومن ثم يصل أفلاطون إلى أن المثال لا يمكن أن يكون مستقلاً استقلالاً مطلقاً عن المثل الأخرى . يتجه أفلاطون إلى الفرض المضاد — التعدد المطلق — ويستنبط نتائجه الفاسدة . ثم تنتهي المحاورة .

لقد قصد أفلاطون من رفضه لمذهبي بارمنيدس وهيراقليط إلى استحالة تفسير المثل في ضوء أيهما منفرداً . الوحدة والتعدد متضايفتان عنده ، ولا يمكن التفكير في احداهما دون الأخرى : لا يمكن التفكير في المثـــال دون ربطه بالمحسوسات المتعددة ، كما انه لا يمكن معرفة التعدد الذي في المحسوسات دون أن تجمعها وحدة . يتألف عالم المثل من مثل متعددة ومترابطة في نسيج عضوي ، أي أن المثـل مرتبة في أجناس وأنواع . هنالك أولاً مُثُلٌ خلقية كالعدل والخير والجمال وأضدادها . هناك ثانياً مُثُل الاشياء المادية كماهيات الانسان والشجر والنجم والنهر الخ . توجد ثالثاً مُثُل للصفات كالبياض والحمرة والثقل والحلاوة والمرارة الخ . هنالك رابعاً مُثُل الأدوات المصنوعة كماهيات المنضدة والمقعد والمنزل والمركبة الخ . هذه جميعاً مرتبة في أنواع وأجناس وأجناس عليـا ، فمثلاً تندرج مُثُل البياض والحمرة ... تحت مثال اللون ، وتندرج مثُل الحلاوة والمرارة تحت مثال الذوق ، وهكذا . لكن مُثُل اللون والذوق ... تندرج تحت مثال الصفة أو الكيف . وقل مثل ذلك بالقياس إلى الأنواع والأجناس الاخرى من الموجودات ؛ كلهـــا مرتبةٌ ترتيباً تصاعدياً هرمياً ، في قمته مثال الخير . أمكن لأفلاطون — في ضوء هـذه الصورة أو الفرض — أن يتغلب على ما واجهه من صعاب المشاركة الساذجة . ذلك موقف

= والحقائق الرياضية في كمالها ، والعالم المعقول عند سقراط تقوم فيه المعاني الخلقية والدينية والجمالية في كمالها .

أفلاطون المتطور ، أشار إليه في محاورات تالية ؛ كانت محاورة بارمنيدس بمثابة خطوة جدلية سلبية تمهد لموقفه الايجابي المتطور[1] . نلاحظ أخيراً أن أفلاطون لم يصل إلى موقفه المتطور باستخدام المنهج الفرضي ، وإنما بمنهج آخر ، هو منهج التركيب ، إنه وضع عناصر الموقف وأجزائه ومحاولة ترتيبها ترتيباً فريداً بحيث يصبح موقفاً جديداً أكثر صلابة وتدعيماً ، ومختلفاً عن ذلك الموقف الذي كنا نحلل عناصره في البداية .

---

(١) انظر : *The Dialogues of Plato*, Trans. into English with Analyses and Introd. by B. Jowett, Vol. II, p. 63 off 4th ed. London, 1964,

وايضاً : Burnet, *op. cit.*, pp. 206 - 221, 266 وايضاً :

W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, pp. 195 - 200. London, 1962.

الفصل الثالث

المنهج التمثيلي

مبدأ الغائية وتعميمه

تقول الاستاذة دوروثي إمت :

« الميتافيزيقا طريقة تمثيلية في التفكير ... إذ تتناول بعض التصورات المشتقة من الخبرة ، أو بعض العلاقات في مجال الخبرة ، ثم تعممها ، لكي تقول شيئاً عن طبيعة الوجود ، أو لتقترح طريقة ممكنة لفهم نماذج أخرى من خبرات تختلف عن تلك التي بدأنا منها تصوراتنا » (١) .

ويقول الاستاذ كورنر :

« يمكن القول إن المنهج السلبي للميتافيزيقا يتألف من دفع طريقة مألوفة للتفكير إلى نهايتها ، وكثيراً ما يقال ان المنهج السلبي للميتافيزيقا صورة متطرفة للحجة التمثيلية argument by analogy . علينا – بعد ذكر خلاصة وافية لكل ما يمكن معرفته – أن نبحث في المظاهر العامة للكون حسبما تسمح به قدراتنا ، ثم نطبقها على الكون بالاجمال . ولقد انتهج ميتافيزيقيون كثيرون هذا الطريق : حين وجد أرسطو أن الانسان كفرد وعضو في جماعة إنما يسعى دائماً إلى أغراض يحققها ، طبّق الغائية على الكون بالاجمال . وحين وصل هوبز إلى أن بالكون خاصة ميكانيكية [أي يخضع لقوانين الميكانيكا وحدها] بفضل جهود جاليليو وآخرين ، طبق هذا المظهر على الحياة الاجتماعية والكون بالاجمال . وهناك أمثلة أخرى عديدة لاستخدام هذا المنهج في الميتافيزيقا .

« لكن منهج التمثيل الميتافيزيقي يشارك كل الحجج التمثيلية في عيب ، هو قصوره عن الاقتناع ، فليس من الضروري أن يملك الكل نفس المظاهر التي يملكها جزء منه ، فقد يملكها وقد لا يملكها . غالباً ما يكون لمنهج التمثيل قيمة – في غير الميتافيزيقا – إذ يوحي بأفكار جديدة يمكن اختبارها بمناهج أخرى ، كما يحدث في العلوم التجريبية

(١) D. Emmett, *The Nature of Metaphysical Thinking*, p. 5, London, 1949.

وجه خاص ، حين يمكن اختبار المقترحات بتجربة أو ملاحظة ، حتى لو لم تكن الاختبارات حاسمة . لكن لا مجال لأي اختبار للمقترحات بالتمثيل في الميتافيزيقا » (١)

سنعرض في هذا الفصل موجز نظرية أرسطو في غائية الكون ، لأنه وصل إليها باستخدام المنهج التمثيلي ، وسوف نوضح أن هذه النظرية تتخلص من نقد الناقدين لذلك المنهج . سوف نلاحظ من خلال عرضنا أن نظرية الغائية باب يمكننا الدخول منه إلى مذهب أرسطو كله ، ويمكن الدخول إلى هذا المذهب من أبواب أخرى .

يعتبر أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض نظرية الغائية في الكون[٢] ، لأنه بدأ بملاحظة الانسان في نشاطه اليومي وسلوكه الخلقي ، ورأى أن كل أعماله موجهة لأهداف ، كما لاحظ أن الدولة نسق متماسك من الأفراد والمؤسسات يحقق كل منها غايات محددة . فقد عمّم أرسطو هذه الخاصة الانسانية على الكون بالإجمال ، ليعلن أن « الطبيعة لا تعمل شيئاً عبثاً » ، « وأنها تسعى دائماً نحو الأفضل » . النبات أهداف في نموه ، والسلوك الحيواني أغراض ، بل ان عالم الكواكب والنجوم موجه في حركاته نحو هدف سام ، هو تحقيق نظام كوني رائع .

الغائية في الانسان

بالانسان غائية واضحة ، لأن رغباته تحرك سلوكه ، ولكل سلوك إنساني غاية يراد تحقيقها ، والغايات على مراتب ودرجات ، فمنها ما تكون وسيلة لغاية ، ومنها ما تكون لغاية أبعد ، لكن يجب أن تقف سلسلة الغايات عند غاية أخيرة هي « الخير الأسمى » ، يسميها أرسطو الفضيلة .

---

(١) S. Körner, *Fundamental Questions in Philosophy*, pp. 34 - 5, Penguin University Books, Middlesex, 1971

(٢) كانت لدى أفلاطون فكرة غامضة عن الغائية ، لأنه رأى ان كل شيء يسعى لمثال الخير ، لكنه لم يفلح في توضيحها ولا تطويرها . انظر :

Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, p. 273

وتقوم العلاقة الوثيقة بين الخير الأسمى والفضيلة في نظريته الخلقية . تبدأ هذه النظرية بتقرير أن العقل هو ما يميز الانسان عن بقية الحيوانات ، وأن خير الانسان في قيامـــه بتحقيق ذاته ، ويتم ذلك بممارسة قدراته الفكرية إلى أعلا درجاتها ، والفضائل نوعـان : فضائل خلقية ، وأخرى نظرية . وتتحقق الفضيلة الخلقية بتعاون العقل مـــع العناصر اللامعقولة irrational في الانسان — وهي الوجدانات والغرائز والانفعالات والرغبات — لتحقيق توازن الفرد ؛ الحق أن أرسطو لا يتحدث هنا عن تعاون ، قدر ما يتحدث عن خضوع العناصر الاخرى في الانسان للعقل . يتحدد هذا التعاون أو الخضوع بفضل ما يسميه أرسطو الوسط الخلقي ، والعقل هو الذي يحدّد هذا الوسط ، أو انه هو الذي يوجّه الرغبات والانفعالات الخ بما يحقق سعادة الانسان ، وإن سعادته لتقوم في ممارسة قواه العقليـة . يفضّـل العقل الكرم على التبذير والبخل ، فنحكم على الكرم بأنه فضيلة ، وان التبذير والبخل رذائل ؛ يفضل العقل الشجاعـة على التهور والجبن ، والتواضع على الصلف والشعور بالضعة ، وضبط النفس على الغضب والخوف ، ونحو ذلك . أما الفضيلة النظرية فانها ممارسة التأمل الفكري لبلوغ الحكمة ، والحكمة هي التشبه بالإله بقدر ما تسمح بـــه طبيعة الانسان . ومن ثم يسهل فهم قول أرسطو إن العقل — وهو السير بمقتضى الحكمة — هو الجزء الإلـهي في الانسان .

ولكي نفهم موقف أرسطو في أن هدف الأهداف للانسان هو ممارسته قدراته الفكرية إلى أعلا درجاتها ، تحسن الإشارة إلى مجمل نظريته في النفس وظواهرها ، ونرتب هذه الظواهر ترتيباً تصاعدياً فيما يلي : بالانسان أولاً قدرة على الادراك الحسي وهي قدرة على التعرّف على الاشياء من حوله وفهمها ومعرفتها ، بفضل مـا يحدث فينا نتيجة تأثير تلك الاشياء على حواسنا ، وعوامل أخرى . هنالك ثانياً ما يسميه أرسطو « الحس المشترك » ، ويقول ان مركزه القلب ، وله عدة وظائف أهمها : (أ) ملتقى الاحساسات المختلفة ، أو ما ينطبع فينا من آثار الحس ، وتأليف المدرَك الحسي في

وحدة مترابطة . (ب) إدراك بعض الافكار المجردة كالوحدة والعدد والجسم والشكل والحركة والسكون . لدينا ثالثاً قدرة الخيال ، ما بفضله تؤلف الصور الحسية images بسيطة ومركبة . هنالك رابعاً قدرة التذكر وهي القدرة على استدعاء صور حسية ماضية ، ومن الواضح أن الخيال والتذكر مرتبطان بالحس المشترك ، إذ يعدّهما بمادتها . لدينا خامساً القدرة العاقلة بالمعنى الضيق ، وهي قدرتنا على الحكم والاستدلال ، وذلك بفضل ما ينبثق في العقل من تصورات العلية والمادة والصورة واليقين والضرورة والاحتمال والقوة والفعل والمبادئ الاساسية للتفكير . ويميز أرسطو بين وجهين للعقل : عقل فعال وعقل منفعل ؛ إن العلاقة بينهما علاقة الصورة بمادتها ، أو علاقة الفعل بالقوة . يدرك العقل الفعال تلك التصورات العامة ويطبعها في العقل المنفعل فيدركها هذا بالفعل ، وكانت فيه من قبل بالقوة . رأى أرسطو أخيراً أن القدرات العقلية السابقة تزول بفناء الجسم ، لارتباطها به ، ما عدا العقل الفعال ، لأنه العنصر الخالد في الانسان [1] .

لم نكن نقدّم فيما سبق عرضاً تاريخياً لمذهب أرسطو ، ولا تحليلاً له ، فليس عرض التاريخ من شأن هذا الكتاب ، وإنما قصدنا بهذه اللمحة الخاطفة عن نظريات أرسطو الخلقية والنفسية أن نشير إلى أن ليس في في سلوك الانسان في حياته اليومية عبث ، وأن سلوكه الخلقي إنما يهدف إلى تحقيق ذاته وهي كماله الفكري ، ويتمثل ذلك في ممارسة فضائل النبل الانساني والتأمل الفلسفي بغية فهم أفضل للكون ودور الانسان فيه [2] .

---

(١) لا نريد الدخول في خلافات المفسرين لهذه النقطة في فلسفة ارسطو : هل العقل الفعال جزء من عقل الانسان الفرد بحيث يقوم أساساً لخلود النفس بعد فناء البدن ، أم أنه ومضة ضوء إلهي في الانسان ومن ثم ليس الانسان خالداً . إن صح التفسير الاخير تصبح الأنواع والأجناس – كصور – هي الخالدة وليست الأفراد .

(٢) انظر : W. D. Ross, *Aristotle*, chs. on Psychology and Ethics, 5th ed., London 1956 ؛ وأيضاً : Stace, *op. cit.*, pp. 298 - 303

تطبيق مبدأ الغائية على الكون .

لعل الغائية في السلوك الانساني كانت نقطة بداية أرسطو للحديث عن الغائية في الكون . يمكن الاشارة إلى هذا التعميم بالنظر في نظرية أرسطو في مراتب الموجودات . أدنى الموجودات مرتبة هي المادة التي لا صورة لها وهي المادة الأولى ، وأعلاها المحرك الاول الذي لا يتحرك ، وهو صورة خالصة لا مادة به ، ويقع بين الطرفين تلك الموجودات المؤلفة من مادة وصورة معاً ، وهي الكائنات اللاعضوية ، فالكائنات العضوية فعالم الكواكب والنجوم . نبدأ بالكائنات اللاعضوية أو الجمادات من جبال وبحار وأنهار وصخور وأحجار ومعادن ومنازل وغازات الخ . يتألف كل منها من صورة ومادة ، وليست الصورة مجرد الشكل الذي يتخذه فقط وإنما تعني أيضاً ذلك التركيب المعين بين أجزائه مما يكفل أداءه وظيفته وخضوعه للقوانين الفيزيائية المناسبة ومما يدفعه إلى الحركة إن كان الجسم متحركاً ، ولذلك فالصورة في الشيء تركيب وعلة حركة ، وهي أيضاً غاية ، وكل معنى الغائية في الكائن اللاعضوي هو خضوعه لقوانين محددة لا يحيد عنها ، ومن ثم يحقق وجوده ؛ وقد يكون ذلك كل معنى قول أرسطو أن المادة بطبعها رغبة في الصورة من حيث هي شيء طيب وإلهي[1] .

خذ الكائنات العضوية . أما النبات فانه ما دام يبدأ بذرة تنمو وتكبر فتثمر ثم تذبل ، فانه متحرك حركة عضوية ، وهو كائن حي ، وما دامت به حياة ، فمبدأ حياته صورته ، وصورته هذه هي أيضاً علته الفاعلية أي علة ما بــه من حركة ونمو . ولكل نبات هدفان أساسيان يسعى إليهما هما الإزهار أو الإثمار ، وتحقيق التكاثر ، وصورة النبات هي غايته . وكل معنى الغاية هنا هو أن الصورة أو طريقة تركيب النبات (أو ما يحلو لأرسطو أن يسميها « النفس النباتية ») تصل بالبذرة إلى كمال تأديتها وظائفها ، دون وعي لما تسعى إليه . ويتناول أرسطو عالم الحيوانات

---

(١) Aristotle, *Physica*, I, 192 a 16 ; II, 192 b 18

تناولاً مماثلاً : بالحيوان حياة وحركة ، إذن به صورة أو « نفس » ، لها وظائف التغذية والتناسل كالنبات ، مضافاً إليها وظيفة الادراك الحسي ومعها وجدانات اللـــذة والألم والدوافع الغريزية . ولكل سلوك حيواني أهدافه ، هي تحقيق الوظائف السابقة محافظةً على حياته وعلى نوعه ، على نحو غريزي . أما الانسان فهو أعلا مراتب الكائنات العضوية ، وقد سبقت لنا الاشارة إلى الغائية فيه .

ننتقل الآن إلى عالم الكواكب والنجوم . يربط أرسطو هـــذا العالم بعالم الكائنات العضوية واللاعضوية بتصنيفه للموجودات تصنيفاً ثنائياً جديداً : « عالم ما تحت فلك القمر » ، و « وعالم ما فوق فلك القمر » . يضم العالم الأول الكائنات العضوية واللاعضوية ، ويضم الثاني عالم الأفلاك . العالم الأول ينشأ ويفنى ، ويتغير كماً وكيفاً ، ويتحرك في المكان ، بينما لا ينشأ عالم الأفلاك ولا يفنى إذ هو قديم من الازل إلى الابد ، ذلك لأنه مؤلف من مادة غير مادة عالم الكائنات العضوية واللاعضوية : هذا مؤلف من العناصر الأربعة (التراب والنار والهواء والماء) ، لكن عالم الافــلاك مؤلف من عنصر أكثر دقةً ورقة من تلك العناصر ومن ثم أكثر كمالاً في حركته [1] . وعالم الافلاك عند أرسطو عالم متحرك ، وتحركه صورتهُ (ويحلو له أن يسميها « عقله ») ، ومن ثم فالافلاك كائنات عاقلة ، وأعــــلا مرتبة من الانســان . وهذا العالم ذاته على مراتب ، فالكواكب أدنى مرتبة من النجوم ، وكان أرسطو يعرض عِلْمَ فلكٍ ثبت خطؤه : إذ كان يضع الشمس كوكباً مع القمر وزحل والمشتري وغيرها ، وأنها جميعاً تدور حول الارض الثابتة في مركز الكون مداراً دائرياً ، وأن النجوم تدور حول الارض أيضاً ، وإنما في حركة دائرية مضادة لحركة الكواكب ، وفي قمة عالم الافلاك تقع « السماء الاولى » first heaven حيث النجوم الثابتة [2] . تحرك النجوم ما دونها من كواكب ، وهذه تحرك العالم الطبيعي . وما دامت الكواكب

---

(١) *Metaphysica*, 1069 b 30 - 32

(٢) *Met.*, 1072 a 22

والنجوم قديمة الحركة وعقولها أعلا مرتبة من عقل الانسان ، فانها تحيا حياة كاملة تظللها السعادة المطلقة ، ومن ثم قول أرسطو إن الافلاك كائنات إلـهية divine bodies[1] .

لقد قصد أرسطو بقدم الكون ، لا أن ليس له مبدأ سابق عليه ، وإنما أن ليست له بداية زمنية ، حيث ان الزمن قديم ولا معنى لبدء الزمن . ومع الزمن الحركة ، فهي كذلك قديمة . لكل متحرك محرك ، ولهذا المحرك محرّك سابق عليه ، وهكذا ، حتى نصل إلى السماء الاولى التي تحرك ما دونها ، وهي ذاتها متحركة ، يحركها مـا يسميه أرسطو المحرك الاول الذي لا يتحرك . ذلك سبيل أرسطو إلى إثبات وجود الله ، وهو البدء بظاهرة الحركة والاستناد إلى ضرورة وجود علة للحركة ، وتسلسل المتحركات والمحركات لكن يجب أن نتوقف في السلسلة عند مبدأ أوّل للحركة ؛ يستند أرسطو أيضاً في إثباته وجود الله إلى القول إن المتغير يفترض شيئاً ثابتاً ، وإلّا استحال تفسير التغير والحركة[2] . ويحمل أرسطو على الله عدة صفات ؛ انه ثابت ، خالد ، فعل خالص لا تشوبه قوة ، صورة خالصة لا يشوبها مادة ، انه الكمال المطلق والعقل الخالص ، وانه حيّ دائم لا تأخذه سنةٌ ولا نوم ، وإنه الخير كله ، وهو واحد لا ينقسم وليس بذي مقدار[3]. نلاحظ أن المحرك الاول ليس علة فاعلية عند أرسطو ، لأنه لو كان كذلك لكان العالم حادثاً له بدء في الزمن ، ولجاء الله خارج الزمن ليدفع الحركة الأولى ، لكن أرسطو فرغ من البرهان على قدم العالم والزمن والحركة . ليس الله عند أرسطو سابقاً زمناً على العالم ، فالكل قديم ، ولكن لله سبق وجودٍ ومرتبة . إن العلاقة بين الله والعالم كالعلاقة بين المقدمة والنتيجة . قد تسبق نتيجةٌ ما مقدماتها سبقاً زمنياً ، ثم نحاول الاتيان بعد ذلك بمقدمات لإحكام صياغتها ؛ لكن يظل للمقدمات السبق المنطقي دائماً . والله علة غائية للكون بمعنى أنه موضوع حب

(١) Met., 1074 a 31 (٢) Met. 1069 b 2 - 9
(٣) Met., 1071 b 19 - 23, 1072 b 13 - 29, 1073 a 3 - 30

الأفلاك حيث هي كائنات عاقلة فتسعى إلى العقل المحض ، ولا تجد موضوعاً لتفكر فيه أعظم من مصدرها فالله موضوع رغبتها وحبها معاً ! « موضوع الرغبة وموضوع الفكر يحركان على هذا النحو ، يحركان دون أن يتحركا ؟ إن الموضوعات الرئيسية للرغبة هي ذاتها الموضوع الاساسي للفكر ، لأن الخير الخادع موضوع شهوة ، والخير الحقيقي هو الموضوع الاول للرغبة العاقلة ... والفكر نقطة البدء »[1]

خاتمـــة

من خلال الغائية يمكنك إدراك موقف أرسطو الفلسفي أو وجهـــة النظر التي يريدنا أن ننظر منها إلى العالم . ولكن لِمَ الغائية ؟ لأنه أراد الهجوم على التفسير الميكانيكي mechanism للكون بكل ما ينطوي عليه من مواقف ؛ يقوم هذا التفسير على أن الكون مادي بحت يتألف ذرات في حركة ، وأن قوانين الفيزياء (ونقول الآن قوانين الميكانيكا) قادرة على تفسير كل شيء فيه ، وان هذه القوانين حتمية وضرورية ، وإن سألت ما مصدر هذه الضرورة ، وجدنا ان الضرورة نقطة بدء ولا تفسير لها ، ولقد اقترنت الضرورة في ذهن أرسطو بالصدفة ، وتقترب الصدفة عنده من العبث . لا يعترض أرسطو على خضوع الكون لقوانين ضرورية حتمية ، بل انه نصير اكتشاف القوانين الطبيعية ، لكنه رأى أن بالكون عنصر آخر غير مادي ، هو طريقة تركيبه وعلة حركته أو نموه ، أو هو المبدأ الاول لحركته ونظامه وتدبيره ، ومن ثم يكون هـــذا المبدأ اللامادي مفسّراً لضرورة القوانين ، ولا صدفة عمياء ولا عبث . ورأى أرسطو أيضاً أن كوناً توجّهه غائية كونٌ أكثر قبولاً لدى العقل من كون تحكمه ضرورة عمياء لا عقل فيه . نعم . قــد نقول ان كل علم من العلوم الطبيعية إنما يكتشف القوانين التي تخضع لها الظواهر التي تدخل في اختصاصه ، وذلك تفسير مقبول للعالم الطبيعي ، ولا حاجة بنا لمبدأ ميتافيزيقي إضافي لينظّم

---

(١) *Met.*, 1072 a 25 – 30, 1072 b 3 – 4

الكون ؛ وهنا يعلن لك أرسطو أن الغائية طريق نتحقق بفضلها من جمع القوانين المختلفة في وحدة مترابطة متماسكة عضوية ، وأنها أيضاً طريق يفتح لنا باباً لتفسير ما بالانسان من قيم خلقية وفكرية تليق بانسانيته .

حين يعمّم أرسطو مبدأ الغائية الانسانية على الكون كله ، كان يعمّمه تعميماً حذراً . وهناك نقطتان تشهدان بحذره : الأولى أنه لم ينظر إلى الكون كله على أنه كائن حي عاقل واع بغاياته وشاعر بأهدافه كالانسان ، والثانية ان أرسطو لم يعمّم الغائية تعميماً مطلقاً ، وإنما يفسح مجالاً للانحراف عنها . نبدأ بالنقطة الأولى . ليس في كتابات أرسطو ما يوحي بأن الكائنات اللاعضوية وعالم النباتات والحيوانات ذات وعي وشعور بأهدافها . معنى الغائية في الكائنات اللاعضوية هو مجرد خضوعها المطّرد لقوانين فيزيائية أو كيميائية محددة ، وذلك كل معنى قول أرسطو ان الاجسام تحقق صورتها . وحين يحقق عالم النبات أهدافه ، لا يحققها عن وعي وشعور عاقل ، وإنما هذه طبيعته . نعم . كان أرسطو يتحدث عن ان للنبات نفساً ، لكنه لم يقصد بها حياة شاعرة واعية بتصرفاتها وأهدافها ، وإنما كان يقصد فقط ان النبات يتميز عن الجماد بخاصة الحركة العضوية التي تنطوي على نمو وإثمار وتوليد بذور جديدة ، وهذه طبيعته تكشف عنها قوانين علم النبات ، وفي خضوع النبات لتلك القوانين يحقق وجوده ويؤدي وظائفه . خذ الآن عالم الحيوانات . لكل سلوك حيواني غرض وهدف ، إذ يستخدم حواسه للوصول إلى غذائه أو بناء عشه أو تخدعه ، كما أن مظاهر سلوكه الاخرى تفسرها دوافع حب البقاء والتناسل والامومة والابوة والتعاون والخوف والسيطرة والغضب ونحو ذلك . يحقق الحيوان أغراضه ، لا نتيجة تفكير وإنما بالغريزة . قد يقال ان بالحيوان نصيباً من العقل والفكر ، لكن هذه وسائل لاشباع غرائزه وانفعالاته ، ولا تصل إلى درجة استخدام الرموز المجردة أو التنبؤ بالمستقبل أو الكفّ عن اشباع حاجات وقتية لتحقيق حاجات مقبلة ونحو ذلك . أما الأشياء التي تحقق أهدافها وأغراضها عن وعي وشعور وعقل مفكر عند أرسطو فهي

الانسان والنجوم والكواكب . ولقد أبان علم الفلك الآن خطأ أرسطو في نظرته إلى الأفلاك ، فهي موجودات مادية لا عقل فيها ، لكن ما دفع أرسطو إلى موقفه هو قصوره في علم الفيزياء واعتقاده أن شيئاً لامادياً لازم لحركة أي جسم مادي . ولذلك يمكن أن نصحح أرسطو ونحتفظ بجوهر موقفه إذا قلنا إن كل غائية الأفلاك إنما هي خضوعها المحدد لقوانين الفيزياء الفلكية في نظام وإحكام يخطف الأبصار ويجذب العقول لكن لا وعي في الأفلاك ولا شعور . ولذلك يتفادى أرسطو نقد الناقدين لخطر تعميم الغائية بلا استثناء . الانسان وحده هو الذي يتحرك إلى غاياته بوعي وفكر . وفي ذلك يقول أرسطو «ان علل الاشياء المختلفة ومبادئها متباينة بمعنى ما ، لكنها مماثلة identical في كل الاشياء بمعنى آخر ، إذا أردنا الحديث الشامل وبالتمثيل by analogy » (١)

العلامة الثانية التي تدلنا على حذر أرسطو في تعميم غائية الانسان على الكون كله ، هي إدراكه أن للمبدأ استثناءات . هنالك تقلبات جوية عاصفة عارمة ، وزلازل وبراكين وفيضانات مدمرة ؛ وهنالك حروب ومجاعات وولادات غير طبيعية ، وتلك انحرافات عن مبدأ الغائية تعصف بالغايات التي تسعى لتحقيقها صنوف الكائنات ؛ ورغم ذلك فانها لا تطيح بالمبدأ العام ، بل تعتبرها جزءاً متمماً لنظام الكون ، وفي ذلك يقول أرسطو :

«كل الأشياء مرتبة متناسقة فيما بينها على نحو ما ، وليست كل الأشياء مرتبة بنفس الطريقة . ليس العالم يقوم على ان شيئاً ما بعيد الصلة بالأشياء الأخرى ، وإنما كل الأشياء مترابطة ، وذلك لأنها مرتبة معاً بحيث تؤدي غاية واحدة ، مثلما في ذلك كمثل ما يحدث في منزل ، أفراده غير أحرار في السلوك العابث ، بل كل الأشياء معدة من أجلهم ، بينما لا يعمل الرقيق والحيوانات للخير العام سوى القليل ، ويعيش أغلبهم عيشة عابثة ، وذلك نوع المبدأ الذي يؤلف طبيعة كل كائن فيه » (٢)

إن المنهج التمثيلي شائع بين الفلاسفة في مختلف العصور . رأينا عند أرسطو تطبيق فكرة السلوك الانساني الغائي على الكون كله ، وقد نرى

(١) *Met.*, 1070 a 31 - 32
(٢) *Met.*, 1075 a 16 - 23

عند غيره — مثل ديموقريطس أو هوبز — تطبيق التصور الآلي (الميكانيكي) للحياة والانسان على الكون كله . لكننا قد نطبق أفكاراً أخرى ، مثل تصور الكائن العضوي وتطبيقه على الكون كله ، على نحو يختلف عن أرسطو مثلما نجد في فلسفة هيجل ووايتهد . نلاحظ أيضاً أن كثيرين من الفلاسفة المحدثين قد فسروا النبات والحيوان تفسيراً ميكانيكياً بحتاً ، لكنهم لا يزالون يرون في الانسان كائناً غائياً ، ويربطون غائيته بفكرة التدبير والنظام في الكون ومن ثم بوجود الله ، فيتمثل الكون كله كائناً عضوياً غائياً بطرق مختلفة عما ذكرنا ، مثل مذاهب ديكارت وليبنتز وسپنوزا وربما كنط . أما عن الصراع بين الغائية والآلية فلم يَهْدأ في ذمة التاريخ ، وإنما ينمو ويشتد ، لكن يزداد حدة وشدة في علم الأحياء دون علوم الفيزياء والفلك ، أي أن الصراع يشتد في نقطة البدء عند أرسطو أو ديموقريطس : ما إذا كان يمكن تفسير السلوك الانساني تفسيراً غائياً أم آلياً بحتاً ؟ وشاهدٌ على هذا الصراع في الفكر المعاصر ازدياد أنصار « المذهب الحيوي » vitalism بين بعض العلماء ، وهو الذي يدعو إلى التفسير الغائي في عالم الكائنات العضوية ، نذكر منهم العالم البيولوجي الالماني هانس دريش H. Driesch (١٨٦٧ — ١٩٤١) . لقد هاجم دريش التفسير الآلي في علم الأحياء ، ذلك الذي يرى أنه يمكننا تفسير الحياة في الكائن الحي تفسيراً تاماً بقوانين الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا واستبعاد عنصر الغرض والغاية ، وهو تفسير قديم قدم ليسيپوس Leucippus وديموقريطس ، وتحمس له من علماء البيولوجيا المعاصرين إرنست هايكل E. Haeckel (١٨٣٤ — ١٩١٩) . لقد رأى دريش ان قوانين الفيزياء والكيمياء وحدها لا تفسر الحياة في الكائن الحي ، لاعتبارات عديدة . لاحظ أولاً أن هذه العلوم لا تستغني في تفسيرها الآلي للحياة عن استخدام تصورات الغريزة والوراثة وهما غريبان على تلك العلوم . لاحظ ثانياً أنه إذا انقسمت بيضة سمك البحر إلى جزءين في المراحل الأولى من نموها ، نشأ عنها كائنان حيان ، ولكل أعضاؤه ، وذلك أمر يختلف عن انقسام الآلة . لاحظ ثالثاً أن بالخلية الحية أكثر من مجرد التركيب الكيميائي ،

وأن بها عنصراً منظّماً يوجه نمو الجسم ، فقد يساعد جزء من البروتوبلازم على ظهور عضو ما ، وجزء آخر على ظهور عضو آخر ، ويسمي دريش هذا العنصر « كالاً أول » entelechy ؛ وليس هذا موضوع ملاحظة وإنما نفترضه لنفسر مظاهر في الكائن الحي تميزه من الآله . لاحظ دريش أخيراً أن بالكائن الحي قدرة على الصراع من أجل البقاء وتحقيق أهدافه وذمل الجروح واصلاح العضو التالف ، وليست هذه بخصائص الآلة . وليس أيّ التفسيرين الغائي والآلي موضوع إجماع الآن ، وإنما البحث متصل ، وتطورت عنها مواقف عدة ، مثل النظرية المضوية Organism والنظرية العضوية الجديدة Organicism ونظرية انبثاق الحياة Emergent theory of life . تلك مواقف هامة نشير هنا إليها فقط لبيان أن فكرة الغائية أو ملاءمتها لتفسير آلي معتدل لا زالت موضع أبحاث المعاصرين .

الفصل الرابع

منهج الشك واليقين

مقدمة

كان ديكارت أول فيلسوف يعلن في صراحة ضرورة البحث عن منهج فلسفي، وقد خصص لمنهجه الجديد كتابين: **قواعد توجيه الذهن** *Rules for the Direction of the Mind*[1]، **والمقال في المنهج**[2]. الكتاب الثاني أكثر ذيوعاً للدلالة على المنهج من الكتاب الأول، كما كان اسلوبه أكثر رشاقة وعرضه أكثر جاذبية. نلاحظ أن الكتابين يحويان إلى جانب المنهج إشارات واضحة إلى نظريات فلسفية جديدة سوف يفصّلها ديكارت في كتب تالية، كنظريات الكوجيتو، ولا مادية النفس الانسانية، وتميزها من البدن، والافكار الفطرية، والرياضيات الكلية، مما يوحي بالقول إن تلك النظريات نشأت مع المنهج الجديد، أو حتى

(١) كتبه ديكارت عام ١٦٢٨، لكنه لم ينشر إلا بعد وفاته، وقد صدرت طبعته الاولى عام ١٧٠١ في امستردام. أما النسخة الخطّية فقد احتفظ بها ليبنتز وهي الآن محفوظة في مكتبة هانوفر. والكتاب مشروع لم يتم، إذ صمّم ديكارت أن يكتبه في ثلاثة أجزاء، يتألف كل منها من اثني عشرة قاعدة، يتناول الجزء الأول المنهج عامة، والثاني تطبيق المنهج على الرياضيات، والثالث تطبيقه على مشكلات الفلسفة، لكن ديكارت كتب حتى القاعدة الحادية والعشرين من الجزء الثاني، ولم يكتب من الجزء الثالث شيئاً.

(٢) العنوان الكامل للكتاب هو مقال في منهج توجيه العقل توجيهاً صحيحاً والبحث عن الحقيقة في العلوم *Discourse on the Method of rightly directing the Reason and Seeking the Truth in the Sciences.*

وقد أصدر ديكارت أولى طبعاته عام ١٦٣٧ كمقدمة لثلاثة كتب أخرى ظهرت كلها في مجلد واحد، هي كتاب انكسار الضوء *Dioptric*، والارصاد الجوية *Meteor* والهندسة *Geometry.*

قبل المنهج . ولذلك نقول إن المنهج الجديد جاء ليناسب نوعاً معيناً من النظريات كانت قد تكونت من قبل . يؤيد هذا الاحتمال أن ديكارت كتب القواعد تسع سنوات بعد الخبرة المشهورة التي يروي ديكارت عن نفسه انه رآها فيا يرى النائم في شتاء ١٦١٩ وتلقى فيهـا « أسس علم عجيب » . قد تكون هـذه الأسس المنهج ذاته ، أو بعض نظرياته أو هذه وذاك معاً .

هدف المنهج الجديد

هدف المنهج الجديد هو الوصول إلى قضايا يقينية لا يشوبها احتمال أو شك . ولقد رأى ديكارت أن سبيل اليقين هو الاستنباط لا الاستقراء ، لأن الاستقراء كثيراً مـا يؤدي إلى استدلالات كاذبة أو احتمالية . نظر فرأى ان الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط ، وانهما وحدهما يحققان أعلا درجات اليقين ، وأنهما أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . فاذا أريدَ للفلسفة — أو أيّ علم آخر — أن تتصف قضاياها باليقين ، فلنتخذ هذين العلمين نموذجاً (Rule II)[1] ، لكن ديكارت لاحظ أيضاً أن بعض العلوم الرياضية — كالتحليل والجبر — مقيدة برموز مرهقة للخيال ولا تشحذ الذهن ، وتجعلك عبداً لقواعد جامدة قد تؤدي إلى غموض والتباس يربك العقل (*Discourse*, Pt. II) ؛ لكن هـذه العيوب لا تحرم الرياضيات من يقين البرهان وصحة الاستنباط . (*Discourse*, I) .

---

(١) رجعنا إلى ترجمتين لمؤلفات ديكارت بالانجليزية وقارنّا بينهما :

Philosophical Works of Descartes, trans. by E. Haldane and G. R. T. Ross, 2 Vols., London, 2 ed. 1931.

Descartes, Philosophical Writings, translated and edited by P. Geack and E. Anscombe, introd. by A. Koyré, London, 1954.

وقد آثرنا الاشارة في نصوص ديكارت إلى الكتاب والفصل او الجزء دون الصحيفة حين نحيل القارىء على مصادر بحثنا ، حتى يستطيع أي قارىء الرجوع إلى أي ترجمة أخرى أو إلى النشرة الأصيلة لآدم وتانيري .

ولا بد لديكارت من ذكر موقفه من المنطق الارسطي ، لأنه موضوعه الاستنباط (وكان يسمى هذا المنطق « الجدل ») . يوجّه ديكارت نقدين للقياس الارسطي : أغلب قواعد القياس يقينية ، لكن توجـد بالقياس قواعد أخرى هي لغو ولا فائدة منها ، بحيث يصعب التمييز بين النوعين من القواعد (لكن ديكارت لم يوضح القواعد التي يرفضها ، ولم يكن ليستطيع ذلك ، إذ أن أصحاب المنطق الرمزي هم الذين كشفوا لنا اخطاء المنطق الصوري ابتداء من منتصف القرن الماضي فقط) . وبالرغم من يقين نتائج القياس فانه لا يساعدنا على كشف حقائق جديدة ، وإنما يكتفي بعرض ما لدينـا من حقائق عرضاً سهلاً واضحاً (Rule VIII, *Discourse*, II) .
ولقد أراد ديكارت أن يجمـع في منهجه الجديد حسنات المنطق القديم والرياضيات في يقين الاستنباط ، ويتجنب عيوبها من تعقيد أو لغو أو خطأ .

الشك المنهجي والحدس

اليقين نهاية المطاف في المنهج الجديد ، لكن الشك المنهجي أول الطريق . يجب أن نبدأ بحثنا الفلسفي بوضع كل معارفنا التي تلقيناها من الفلاسفة السابقين موضع الشك ، ووضع كل معتقداتنا العامـة موضع الارتياب ، وننظر في أنفسنا لنعثر على ما في عقولنا من أفكار ومبادئ سابقة على تلك المعارف والمعتقدات ؛ وسوف نجد أن هذه الأفكار والمبادئ واضحة يقينية [1] . ولقد جعل ديكارت الوضوح والتميز معيار الصدق واليقين . « لقد أصدرت حكماً يكتفي اعتباره قاعدة عامة ، هي أن كل ما أتصوره تام الوضوح والتميز صادق ، وإن كنت أجـد صعوبة في إدراك الافكار التي هي في الواقـع متميزة » (*Discourse*, IV) . ونصل إلى الافكار الواضحة والمتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط . « بالحدس أعني لا شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل [الذي يصدر] عن التركيبات

(١) نلاحظ ان الشك عند ديكارت لا يتناول « المبادئ الأولى » كمعرفتنا معنى الحيرة والوجود واليقين وأنه لكي نفكر يجب أن نوجد (Principles, I, X)

الخيالية الخاطئة ، وإنما تصوراً يمنحه انتباه عقلي صاف ، وهو تصور من اليسر والتميز بحيث لا يسمح بأي شك فيا ندركه ؛ أو بعبارة أخرى ، انه تصور لا شك فيه ألتقه ذهن يقظ صاف ينبع من نور العقل وحده ، وهو أكثر يقيناً حتى من الاستنباط ، لأنه أكثر بساطة ... ومن ثم يمكن لأي فرد أن يرى بحدس عقلي أنه موجود وأنه يفكر ، وأن المثلث محاط بثلاث خطوط ، وأن الكرة سطحاً واحداً ، ونحو ذلك » (Rule III) . يقودنا الشك المنهجي إذن إلى البحث عن أفكار وقضايا يقينية ندرك صدقها ببداهة ، ثم الانتقال إلى قضايا أخرى صادقة بفضل الاستنباط .

الاستنباط انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى ، وقـد يكون الاستنباط مباشراً وحينئذ تكون النتيجة حدسية أو بديهية هي الأخرى ، أو يؤلف سلسلة طويلة من قضايا وحينئذ نصل إلى حقائق جديدة صادقة لكنها ليست واضحة بذاتها ، وإنما نعرف صدقهـا بإدراك كل خطوة من خطوات الاستنباط ، والتأكد من سلامة الانتقال . ويصبح كل الفرق بين الحدس والاستنباط أن ما نصل إليه بحدس لا يأخذ زمناً ، بينما ما نصل إليه باستنباط يتطلب نوعاً من الحركة الفكرية المتصلة (Rule III) .

الحدس الديكارتي والموضوعية

لقد جعل ديكارت الوضوح والتميز معيار صدق الفكرة أو القضية ، كما أشرنا ؛ لكننا نريـد أن نسأل وما معيار الوضوح والتميز ؟ يجيب ديكارت بقوله « أسمّي إدراكاً ما [فكرة أو قضية] واضحاً حين يكون حاضراً أمام عقل منتبه ، تماماً مثلما نقول اننا نبصر بوضوح ما يكون حاضراً أمام عيوننا وله أثر قوي ظاهر علينا ؛ وأسمّي ادراكاً ما متميزاً حين لا يكون واضحاً فقط وإنما حين يختلف أيضاً اختلافاً حاسماً عن كل ادراك آخر ، ولذلك لا يحوي أيّ عنصر غامض » (*Principles* I, 45) . نلاحظ أن هذا الجواب لا يلقي ضوءاً على المعيار أكثر من القول أن ما أراه واضحاً متميزاً إنما هو كذلك ، وأن ما يحكم بـه الحدس واضحاً

متميزاً فهو كذلك ، ومن ثم أغرى هذا الجواب — ومثله كثير في كتب ديكارت — النقاد باتهام ديكارت بالذاتية ، فقد قال جاسندي في هذا السياق أن كل انسان يظن أنه يدرك بوضوح وتميز ما يميل إليه ، لكنه قد يكون مخدوعاً فيما يدركه كذلك [١] ؛ كما علّق ليبنتز أنه كان ينبغي على ديكارت اكتشاف علامات منطقية logical marks تميز الفكرة الواضحة المتميزة من الغامضة الملتبسة [٢] .

إن من يتعمق موقف ديكارت يرى أن الجانب الذاتي أو السيكولوجي في معيار الوضوح والتميز ليس إلا جانباً واحداً ، وأن بالمعيار جانباً منطقياً وآخر ميتافيزيقياً [٣] . نهتم هنا بالجانب المنطقي . يربط ديكارت الوضوح والتميز بالحدس ، فيرى أنه حين يحكم الحدس بأن قضية ما صادقة فليس ذلك لمجرد مثولها واضحة متميزة أمام الذهن (وذلك هو الجانب الذاتي) ، وإنما لأن الذهن يدرك أيضاً علاقات ضرورية (والضرورة هنا منطقية) بين حدود القضية أو بين التصورات التي تعبر عنها تلك الحدود ، ويعطينا ديكارت أمثلة توضيحية . حين أقول « ما له شكل ممتد » أو

---

(١) انظر : *Œuvres de Descartes*, ed. Adam - Tannery, Vae Obj., VII, 278 - 9

(٢) L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 196

(٣) يتلخص الجانب الميتافيزيقي من معيار الوضوح والتميز في أن الفكرة الواضحة المتميزة عن شيء ما تعبر عن ماهية ذلك الشيء ، وكان ديكارت يسمي هذه الماهيات حقائق خالدة أو طبائع بسيطة ، ورأى أن الله خالقها ، كما انه خالق كل الأشياء ، وعلينا اكتشاف هذه الحقائق ، ويقوم صدقها على وجود الله وصدقه ؛ ومن ثم فليس الله ضامن صدق الحقائق التي نصل إليها باستدلال فقط ، وإنما يضمن أيضاً صدق ما نصل إليه بحدس . ذلك تفسير برهيه استند فيه إلى خطاب ديكارت كتبه إلى مرسن في ٦ مايو عام ١٦٣٠ ، كما أشار إليها أيضاً في ردوده على المجموعة الخامسة من الاعتراضات . قارن المبادىء ج ١ ، ف ٤٨ . وهو تفسير يتغلب برهيه به على مشكلة يقين الحدس ، لكنه على أي حال لا يحل مشكلة الدور الديكارتي من حيث العلاقة المنطقية بين وجود الله وقاعدة الوضوح والتميز . انظر :
E. Brehier, The Creation of The Eternal Truths in Descartes' System
نشر هذا البحث أولاً في *Revue Philosophique de La France et l'Etranger*, Vol. CXIII, 1937. وقد ترجم الى الانجليزية وضمّ ضمن ابحاث حديثة نقدية عن ديكارت في : *Descartes, A Collection of Critical Essays*, ed. by Willis Donev, Macmillan, 1967.

« ما يتحرك له ديمومة » ، فاني ادرك بالحدس يقين هذه القضايا ، لأن العلاقة بين الشكل والامتداد ، أو بين الحركة والديمومة الزمنية علاقة ضرورية ، بحيث لا يمكنني تصور الشكل اللاممتد ، أو الحركة التي تتم في لازمن . تبدو هذه القضايا بديهية واضحة بذاتها ، ولا نتصور إنكارها . والبديهيات الرياضية نموذج ثان للقضايا الحدسية الضرورية الصدق عند ديكارت مثل « المساويان لثالث متساويان » . يضيف ديكارت نموذجاً ثالثاً من الأمثلة على ما يحكم الحدس بصدقه الضروري ، وهو ارتباط ضروري بين قضايا لا بين تصورات : حين يقرر سقراط أنه يشك في كل شيء ، يلزم أنه يفهم ما يشك فيه ، أو أنه يعرف أن هنالك ما هو صدق وهنالك ما هو كذب ، ذلك لأن هذه النتائج مرتبطة بطبيعة الشك ، ونحو ذلك . تلك أمثلة على تصور ديكارت للوضوح والتميز في الافكار والقضايا تصوراً موضوعياً يبدو لكل ذهن يقظ ، لا أنه مجرد ظن ذاتي أو تحيز فردي . (Rule XII)[1] .

قواعـــد المنهج

جاءت صياغة ديكارت لقواعد منهجه الجديد في **المقال** أقـــل عدداً وأكثر وضوحاً مما جاء في **القواعد** ، ولذلك نوجز قواعد منهجه كما جاءت في **المقال** ، غير متجاهلين ما ورد في **القواعد** من مواقف ، ويصوغ ديكارت منهجه في أربع قواعد كما يلي :

(١) « ألا أقبل شيئاً على أنه صادق ما لم تكن لديّ معرفة واضحة بأنه كذلك ــ أعني الحرص على تجنب التسرع والتحيز في الأحكام ، وألا أقبل منها إلا ما كان حاضراً أمـام عقلي بوضوح وتميز ، بحيث لا يدع مجالاً للشك فيها » (*Discourse*, II) . تعبر هذه القاعدة عن مرحلة معاناة خبرة الشك المنهجي ، وتخطّيه إلى مرحلة الوصول إلى قضايا واضحة متميزة

---

(١) انظر : A. Gewirth, Clearness and Distinctness in Descartes نشر المقال لأول مرة في مجلة *Philosophy*, April, 1943 ثم اعيد نشره في مجموعة Doney السابق ذكرها .

أو حدسية ومن ثم يقينية ؛ كما تعبر القاعدة عن ضرورة التأني في البحث وعدم التحيز لأي موقف نميل إليه أو اعتقاد راسخ أو رأي صادر عمن أثق بهم . فاذا مـا أصيب شخص بالتسرع كان كالصبي الذي من فرط طاعته لمخدومه أن أسرع لتلبية الأمر حتى قبل أن يعرف ما يُطلب منه . وأما عدم التحيز فالهدف منه البدء بخلفية فكرية جديدة لا تنطوي على ميل شخصي أو هوى ذاتي . (Rules III, XIII) . وتذكّرنا هذه القاعدة على أي حال بما سماه فرنسيس بيكون أوهام الجنس .

(٢) « أقسّم كل مشكلة تناولتُها إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء ، بحيث تبدو مناسبة لتقديم أفضل حلٍّ لها » . لا نسمي موضوعا ما مشكلة إلا إذا كان أمراً معقداً مؤلفاً من أجزاء ؛ بعضها غامض ملتبس في بعضه الآخر ؛ وأول ما ينبغي علينا عمله هو تقسيم المشكلة إلى مجموعة عناصر أو قضايا أكثر بساطة ، والقضية البسيطة هي مـا أعرف بوضوح ماذا تعني ، ومن ثم تنحل المشكلة إلى مجموعـة قضايا تساعدنا على ادراك ذلك العنصر المعقد ، وقد يتبين حينئذ أن بعض العناصر أصبحت لغواً ، أو انها صيغت صياغة مضللة ونحو ذلك .

(٣) « أوجّه أفكاري توجيهاً منظماً ، مبتدئاً بأبسط الأشياء [القضايا] ، وهي مـا كانت معرفتنا لها أكثر وضوحاً ، وأصعد تدريجياً إلى معرفة ما هو أكثر تعقيداً ، واضعاً ترتيباً بين الأفكار حتى لو لم يكن قائماً بين الأشياء من قبل » . هذه القاعدة تكمّل القاعدة الثانية : إذ بعد القيام بتفتيت المشكلة المعقدة إلى عناصرها ، يأتي دور النظر في تلك العناصر أو القضايا ، لأميز البسيط من الأقل بساطة . وهناك معايير لبساطة القضية : ما تدل على ماهية ما أبحث عنه ، ما تكون مستقلة في معناها عن غيرها ، وإن ما يدل على علة أبسط مما يدل على معلول ، والقضية الكلية أبسط من الجزئية لأن للكلي ماهية أما الشيء الجزئي فلا ماهية له . وبعد اكتشاف القضايا الاكثر بساطة والاقل بساطة ، أشرع في ترتيب عناصر المشكلة ، مبتدئاً بأبسط القضايا صاعداً إلى ما هو أقل بساطة ، وسوف نكتشف

حقائق جديدة في ضوء هذا الترتيب الجديد ، لأن قوام الاكتشاف ايجاد علاقات جديدة بين أشياء مألوفة لي . ويضرب ديكارت مثلاً من الرياضة . حين أدرك أن العدد ٦ ضعف العدد ٣ ، يمكنني معرفة ضعف العدد ٦ ، وضعف العدد ١٢ ، وضعف العدد ٢٤ ، ويمكنني حينئذ استنباط أن النسبة بين ٣ و ٦ هي نفس النسبة بين ٦ و ١٢ ، وبين ١٢ و ٢٤ ، بل لن أجد صعوبة إن عرفت النسبة بين ٣ و ٢٤ ، أن أعرف النسبة بين ٥ و ٤٠ وهكذا . (Rule VI) .

(٤) « أقوم باحصاءات تامة ومراجعات عامة — في كل الخطوات — للتأكد من اني لم أحذف شيئاً » . حين أقوم بسلسلة استنباطية طويلة ، قد ينتابني سهو أو تشتت انتباه في استخلاص بعض النتائج من مقدماتها ، وقد تخونني الذاكرة في نسيان خطوة استنباطية ، ولذلك يلزمني القيام بحركة فكرية يقظة متصلة . فإذا أدركت مثلاً العلاقة بين أ و ب ، وأنها نفس العلاقة بين ب و حـ ، حـ و د ، د و هـ ، فقد لا أدرك بسهولة انها نفس العلاقة بين أ و هـ ، مـــا لم أراجع الخطوات مرة ومرات من جديد ؛ يسمي ديكارت هذه المراجعة احياناً « استقراء » ، ويراها محققة لسلامة الاستنباط ويقين النتيجة . (Rule VI) .

تطوير ديكارت لقواعد منهجه

بالرغم من أن بذور نظريات ديكارت تكوّنت في ذهنه قبل أن يقدم صياغته الواضحة لمنهجه — كما أشرنا في أول الفصل — فاننا نفترض أنه طبّق هذا المنهج حين كان يفصّل في نظرياته . ولنا الآن أن نتساءل ، أكان يبسط كل نظرية مراعياً القواعد الأربعة ؟ لقد أعاننا ديكارت نفسه على موقفه من تطبيق منهجه ، إذ قال في معرض ردّه على المجموعة الثانية من الاعتراضات على **التأملات** ، أن لمنهج البرهان جانبين : جانباً تحليلياً ، وآخر تركيبياً ؛ ويعقد شبهاً بين الجانب التحليلي والمنهج المتبع في علم الهندسة الاقليدية ، وهو البدء بوضع القضايا التي نعرفها بوضوح ولا تعتمد

على قضايا تسبقها ، ثم ترتيب القضايا التالية ترتيباً تنازلياً من البسيط إلى المركب ، بحيث تعتمد قضية ما على ما سبقها ، حتى نصل إلى آخر سلسلة الاستنباط ، فتكون النتيجة المطلوبة ؛ ويقول ان هذه هي الطريقة المثلى لاكتشاف أفكار جديدة . أما المنهج التركيبي ، فالمقصود به ترتيب قضايانا الجديدة ترتيباً يختلف عن ذلك الذي بفضله اكتشفناها ، بحيث نبدأ بالقضايا الأساسية ثم يليها ما نستنبطه منها ، والقضايا الاساسية هنا هي ما لها سبق معرفي (ابستمولوجي) أو وجودي (أنطولوجي) . والفرق بين المنهجين هو ما بين التحليل المنطقي من جهة والتحليل المعرفي والوجودي من جهة ؛ ونلاحظ أيضاً ان الجانب التركيبي يسبقه تحليل ، أو أن التركيب يفترض تحليلاً . ولقد أشار ديكارت إلى أن مِنْ كتبه مـا اتبع طريقة التحليل في عرض مواقفه مثل المقال والتأملات ، ومنها ما اتبع طريقة التركيب مثل المبادىء : في الاول والثاني كان ديكارت يكتشف ، وفي الثالث كان يعرض عرضاً تعليمياً [١] . ومن ثم يمكننا القول إن ديكارت يستخدم قواعد البداهة والتحليل والاحصاء حين كان يدوّن اكتشافاته بالترتيب الذي اكتشفها به ، ويستخدم القواعد الأربعة حين كان يشرح نظرياته القرائه . نتناول فيما يلي نظرية الكوجيتو مثلاً لتطبيق المنهج التحليلي .

تطبيق قاعدة البداهة على الكوجيتو

سوف نطبق قواعد البداهة والتحليل والاحصاء على نظرية الكوجيتو ، ونبدأ بتطبيق قاعدة البداهة ، أو بيان أن القضية المركبة « أنا افكر إذن أنا موجود » قضية واضحة متميزة . إذا شككت في أحكامي واعتقاداتي التي تلقيتها في صباي ونشأت عليها ، وإذا شككت في وجود الاشياء والوقائع التي تشير إليها تلك الاحكام والاعتقادات ، فلا استطيع الشك في أني كائن موجود ، في نفس الوقت الذي أكابد فيه خبرة الشك ؛

(١) انظر : AT., VII, pp. 155 - 170 ، والاشارة مأخوذة من كتاب :
L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes, A Study of The Meditations*, London, 1965, pp. 23 - 25.

حتى إن شككت في أني أشك ـ تحت تأثير شيطان ماكر يبغي خداعي ـ وما أعبر عنه بقولي « أنا لا أشك » فذلك يؤكد مرة أخرى أني كائن موجود . ولعل العبارة « أنا أشك إذن أنا موجود » dubito ergo sum أكثر دقة ودلالة على الموقف الديكارتي من عبارة الكوجيتو [1] .

قد يقال ـ مثلما قال جاسندي معترضاً على الكوجيتو ـ إن أيّ فعل انساني (وليس فقط فعل التفكير) يحقق هدف ديكارت ؛ وهو اثبات وجوده ، كأن أقول « أنا أمشي إذن أنا موجود » ، أو « أنا أتنفس إذن أنا موجود » ، لأن أيّ فعل إنما ينطوي على وجود صاحب الفعل . لقد رد ديكارت على الاعتراض بقوله إن فعل المشي أو التنفس ونحوهما لا يحققان اليقين الذي يحققه الشك أو التفكير ، فقد أرتاب في أني أمشي وأضطر إلى البحث عن دليل ، وقد أحلم اني أمشي أو قد اغمض عيني وأظن اني أرى شيئاً ونحو ذلك (Princ., I, 9) . ولذلك فالدوبتو أو الكوجيتو بديهية ويقين .

قد يقال ثانياً أن الكوجيتو يقين حقاً ، لكنه استدلال وليس حدساً . هنالك نصوص ديكارتية توحي بأن الكوجيتو استدلال : « ... رأيت من مجرد الواقعة بأني فكرت في الشك في حقائق أخرى ، لزم بوضوح ويقين اني كنت موجوداً » (Disc. IV) ؛ « إن الاستدلال بأن شخصاً ما موجود من الواقعة بأنه يشك أمر بسيط وطبيعي بحيث يمكن لأي انسان أن يقوله » [2] . وقد تغري هذه النصوص وأمثالها ، بالاضافة إلى الكوجيتو الديكارتي ذاتها باتهام ديكارت بأن قضيته استدلال أضمرت مقدمته الكبرى (كل مفكر موجود) ، وليس حدساً ، كما اعترض جاسندي أيضاً . لقد قدم ديكارت ردوداً مختلفة على هذا الاعتراض في مناسبات عدة . قال

(١) وقد وردت « أنا أشك إذن أنا موجود » في البحث عن الحقيقة *Search After Truth* على لسان يودوكس Eudoxus .

(٢) من خطاب أرسله ديكارت عام ١٦٤٠ إلى مجهول حول صلته بكوجيتو أوغسطين ؛ انظر : AT., III, 422

مرة إن الاعتراض يقوم على قصر الاستنباط على معنى واحد ، وهو الانتقال من مقدمة كلية إلى نتيجة جزئية ، لكن من الممكن البدء باكتشاف حقيقة جزئية ، وتحفزني هذه إلى صياغة حقيقة عامة بعد ذلك ، ولا يمنع ذلك من استنباط حقائق جزئية تالية من تلك الحقيقة الكلية [1] . وحين كتب برمان Burman تلميذ ديكارت إلى استاذه أن الرد السابق يتعارض مع حدسية الكوجيتو ، واجه ديكارت الاعتراض مواجهة جادة ، فاعترف ان المقدمة الكبرى — موضوع الاعتراض — تسبق المقدمة الصغرى (أنا أفكر) حقاً ، وان يقين النتيجة يقوم عليها ، لكنه سجّل أنه وصل إلى الكوجيتو بخبرة جزئية كابدها بنفسه ، ولم يكن مهتماً وقتئذ بالمقدمة الكبرى [2] .

إن اعتراف ديكارت بالمقدمة الكبرى كعنصر في صياغة الكوجيتو ، وإن لم يستخدمها هو في الواقع حين وصل إليه ، دفع بعض النقاد المعاصرين إلى البحث من جديد في طبيعة الكوجيتو . ورأى بعض النقاد أن الكوجيتو استدلال ، وإن لم يكن استدلالاً قياسياً كما زعم جاسندي . الكوجيتو قضية مركبة من قضيتين أحداهما حملية (أنا أفكر) والأخرى وجودية (أنا موجود) ، وأن بينهما علاقة منطقية معينة وهي أن الاولى تفترض presuppose الثانية ، والمقصود أن « أنا أفكر » تستند إلى وجود شيء يشير إلى ضمير المتكلم ، والضمائر الشخصية — من الناحية المنطقية — أسماء أعلام تدل على وجود معين محدد ، ومن ثم فالقضية الاولى تفترض وجود شخص ديكارت ، وشعوره بذاته ، وهو ما عبرت عنه القضية الثانية بوضوح . ويمكن أن يقرأ الكوجيتو طبق هذا التفسير « أنا أفكر تفترض وجودي ، وأنا أفكر إذن أنا موجود » ، ويمكن وضعها في صورة رمزية هكذا :-

(١) من خطاب إلى كليرسليه Clerselier عام ١٦٤٧ ، مشيراً الى تعليق جاسندي على ردود ديكارت على المجموعة الخامسة من الاعتراضات ، انظر : AT., IX, 205

(٢) AT., V, 147

« إذا كانت ٢ تفترض ب ، وإذا كانت ٢ صادقة ، فان ب صادقة » (٢ و ب رموز لقضايا)[١] .

ذلك تفسير أستاذ الكوجيتو لكنه لا يلقي قبولاً عاماً ، ومن ثم ينقده ناقد معاصر آخر بقوله إنه يوقع ديكارت في اغلوطة المصادرة على المطلوب ، لأنه يحيل الكوجيتو « أنا موجود وأنا مفكر إذن أنا موجود » ، فتصبح « أنا موجود » الأولى لغواً ، وهو ما لا يريده ديكارت . كان ديكارت يريد الانتقال الحدسي من الفكر إلى الوجود[٢] . يمكننا الآن تقديم تفسير آخر يبعد الكوجيتو عن الفهم الاستدلالي بأي معنى ، ويجعله حدساً بالمعنى الدقيق . إن الكوجيتو قضية مركبة من قضيتين بينهما علاقة تضمن implication ، وليست قضية التضمن استدلالاً ، وإنما قضية واحدة تحوي علاقة ضرورية بين الفكر والوجود . إنها خبرة مباشرة واحدة ؛ إنها كالعلاقة بين عزف الموسيقى وسماع صوت اللحن الصادر عنه ، أو ظهور مصدر الضوء وانتشاره ؛ ومن ثم يمكننا صياغة الكوجيتو صياغة جديدة بقولنا « بالتفكير أدرك وجودي » . وهو موقف شبيه بما قاله أرسطو في سياق آخر « حين ندرك شيئاً نعي أننا ندركه ، وحين نفكر في شيء ما نعي اننا نفكر فيه ، والوعي بأننا ندرك ونفكر هو الوعي أن لنا وجوداً »[٣] .

نخلص من المناقشة السابقة إلى أن الكوجيتو قضية حدسية بديهية ، وان يقينها يقوم في كونها خبرة مباشرة لا مجال للشك فيها ، وانه يمكننا

(١) انظر B. Williams, The Certainty of the Cogito وهي محاضرة ألقيت في مؤتمر Rayaumont ونشرت في : *Cahiers de Rayaumont, Philosophie, No. IV, Paris : Les Editions de Minuit, 1962* وقد ضمت الآن في مجموعة Doney المشار اليها من قبل . ولقد نادى ليبنتز من قبل بشيء قريب مما قاله وليامز ، لأنه رأى أن الكوجيتو لا يبرهن على الوجود من الفكر ، ذلك لأن القول « انا الآن افكر » يفترض القول اني موجود : *Nouv Ess.*, IV, 7, 7.

(٢) انظر : "J. Hintikka, "Cogito ergo Sum : Inference or Performance? وهو مقال نشر في *The Philosophical Review*, 1962 وهو ضمن كتاب Doney السابق ذكره .

(٣) *Ethics*, 1170 a 30 - 33

أن نستنبط منها قضية كلية « من يفكر يجب أن يكون موجوداً بينما هو يفكر » ؛ بل لقد أصبحت هذه القضية الأخيرة صادقة دائماً ، مثل المبادئ المنطقية كقانون عدم التناقض ، والمبادئ الميتافيزيقية مثل : من المحال أن يحدث شيء من لا شيء ، من المحال ألا يكون موضوع خبرة ما غير موجود ، ليس بدٌ مما ليس منه بدٌ ؛ وكان ديكارت يسميها حقائق خالدة ومبادئ عامة (Princ., I : 10, 49) . لقد طبق ديكارت قاعدة البداهة تطبيقاً طيباً .

تطبيق قاعدة التحليل على الكوجتو

ماذا كان ديكارت يحلّل ؟ كان يريد توضيحاً تصوري الفكر والوجود ، كما كان يسعى إلى استنباط حقائق جديدة منهما . حـــين وضح ديكارت معنى الفكر وجد أنه يستخدمه بمعنى واسع بحيث يضم الاحساس والادراك والتخيل والارادة والرغبـــة والاثبات والإنـكار والشك ، ولا يقصره على المعنى الضيق للتفكير الذي يعني التصور والمقارنة والاستدلال والبرهنة . (Princ., I : 9, 32; Med. II) .

وحين يحلل ديكارت معنى الوجود — وجود نفسه من واقعة الكوجتو — يقدم ثلاث نقط أساسية : أنا جوهر مفكر ، أنا كجوهر مفكر متميز عن بدني (من الناحية النظرية) ، اتحاد النفس بالبدن اتحاداً تاماً بحيث يؤلفان وحدةً مطلقة ؛ وسوف تتطور هذه النقط لتصبح ثلاث نظريات ضخمة ، يفصّل فيها من بعد ، هي الجوهر والثنائية والتفاعل . لن نفصّل في هذه النظريات ، فليس ذلك موضوع بحثنا ، لكن نوضح النقطتين الاولى والثانية لنزداد فهماً لتحليل الأنا الواردة في الكوجتو .

لعل ديكارت بدأ بالسؤال ماذا أنا ؟ وأجاب انطلاقاً من خبرة الشك أني عقـــل mens أو نفس animus ، والعقل أو النفس جوهر ماهيته الفكر ، والماهية هي الصفة الأساسية التي لا تنفصل عن وجودي ، أما الجوهر فهو ما تقوم فيه هذه الصفة ، أحس يقيناً اني أشك واني أفكر إذن أنا جوهر مفكر (Disc., IV, Med. II, VI) .

أنا كجوهر مفكر متميز من بدني ، لأسباب عديدة . (أ) حين أدركت أني أشك ، أدركت اني لست بدناً ، ولو كان بدني هو حقيقتي لكان الشك في وجود بدني يشككني في وجود نفسي ، لكن في هذه لا أشك . (ب) قد تكون القضية « ليس لي بدن » كاذبة ، لكنها لا توقعني في تناقض ، أي يمكنني تصورها — يمكنني تصور حالات لا أدرك أن لي بدناً ، كالحالة المرضية التي تنطوي على فقدان حساسيتي الجلدية أو احساسي بالألم والرؤية ونحو ذلك ، لكن القضية « ليس لي عقل » تنقض نفسها بنفسها ، ومن ثم يمكنني الشك في أن لي بدناً لكن لا يمكنني الشك اني موجود ، لست إذن بدناً .

تعثر ديكارت في تطبيق المنهج

لقد طبق ديكارت قواعـــد البداهة والتحليل والمراجعة على نظرية الكوجيتو ، لكننا نلاحظ عثرات في التطبيق ، نقتصر هنا على نقطتين .

(١) كان موقف ديكارت من التفكير واضحاً لكنه لم يكن متميزاً ، إذ قال مرة عن التفكير أنه عملية عقلية عامة تندرج تحتها سائر العمليات العقلية المتعددة من إحساس إلى ادراك وتخيل الخ (*Princ.*, I, 9) ، لكنه قال أيضاً إن التفكير ماهية النفس (*Disc.*, IV *Med.* II) ، ومن ثم خلط بين الماهية وما يصدر عنها من عمليات أو حالات . ونجد ديكارت في سياق ثالث يقول عن التفكير انه ليس عملية عامة وإنما طبيعة جزئية **particular nature** تتقبل كل العمليات العقلية ، كما يتقبل الامتداد كل أنواع الأشكال (من خطاب إلى أرنو **Arnauld** عام ١٦٤٨) . تدل هذه المواقف على التباس فكرة التفكير في ذهن ديكارت .

(٢) يستنبط ديكارت جوهرية النفس من مجرد الكوجيتو ، وهو ما لا يتحمله الكوجيتو . إن كل ما يتحمله الكوجيتو من استنباط هو وجود نفسي في اللحظة التي أشك فيها أو أفكر فيها ، لكن جوهرية النفس

تعني عند ديكارت الثبات والديمومة والبساطة عبر الزمن ، وذلك يفترض موقفين على الأقل لا يتضمنها الكوجيتو : كل صفة إنما هي صفة لجوهر ، واتصال أجزاء الزمن . إن النفس التي يحتملها الكوجيتو هي مجرد الشعور بالذات أثناء خبرة الشك ، لا وجود النفس كجوهر .

خاتمـــــة

إذا عزلنا منهج ديكارت عن نظرياته ، فانه يمكن لأيّ باحث أن يقبله ويستخدمه ، وإنه لمنهج قوي محكم يعين على توضيح أفكارنا ، وإقامة بناء فلسفي أو علمي متسق متماسك . لكننا نلاحظ أولاً أن ديكارت لم يكن أول من اكتشف هذا المنهج ، وإنْ كان أول من صاغه في وضوح ؛ فلقد استخدمه كل الفلاسفة تقريباً دون أن يشيروا إليه في صراحـــة ديكارت : كانوا يبدأون في الأعم الأغلب بما يرونه واضحاً مقبولاً ، وكانوا يحللون ما يصلون إليه من مواقف ، فيصعدون إلى بناء نَسَق متكامل أو « تركيب » هذا النسق[1] ، كما كانوا يحاولون مراجعة خطوات بحثهم ، وتجنب التسرع والتحيز للهوى الشخصي ، ما أمكنهم إلى ذلك سبيلاً . نلاحظ ثانياً أن أيّ مفكر لا يستطيع تطبيق هذا المنهج تطبيقاً كاملاً ، ولقد عجز ديكارت عن هذا التطبيق ؛ مَنْ مِنَ الفلاسفة استطاع التخلص التام من كل تحيز لبعض معتقداته ، أو استطاع أن يعزل منهجـــه عن مذهبه عزلاً كاملاً حاسماً . لم يستطع ديـكارت الاعتراف بهذا القصور الانساني ، بينما أدرك ذلك في وضوح فيلسوفٌ مثل رسل — كما سنرى في الفصل السابع . لكن سوف يظل ديكارت فاتحاً باباً كان من قبل مغلقاً وهو البحث عن منهج البحث الفلسفي طمعاً في الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية ، وسوف يظل ديكارت إماماً بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه في موقفه الفلسفي .

---

(١) انظر معنى المنهج التركيبي في الفصل الأخير .

الفصل الخامس

منهج الظواهر

مقدمة

إدموند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) أحد الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين أحسوا الحاجة إلى اقامة الفلسفة علماً ، له موضوعاته المحددة ، ومنهجه المحدد ، ووصوله إلى قضايا صاغها مفكر لتصحيح السابقين عليه أو تطويرهم ، وتلك مقومات العلم . ولقد بذل هوسرل جهده في سدّ هذه الحاجة ، فاقام ما سماه « فلسفة الظواهر » أو « علم الظواهر » Phenomenology . ولعله أحس أهمية قلق ديكارت وكنط عن أن الفلسفة لم تصبح بعدُ علماً ، لكنه أحس أيضاً أن ما فعله هؤلاء في سبيل إقامة الفلسفة علماً محتاج إلى تطوير . لم يكتب هوسرل كتاباً خاصاً في المنهج مثلما فعل ديكارت ، لكن يعتبر مقال « الفلسفة كعلم محكم » Philosophie als strenge Wissenschaft أصدق تعبير عن صرخته [1] .

لم يبدأ هوسرل حياته الفكرية باحثاً في المنهج الفلسفي أو إقامة مذهب فلسفي ، وإنما بدأها باحثاً في فلسفة الرياضيات ، ما دوّنه في كتابه فلسفة الحساب *Philosophie der Arithmetik* (١٨٩١) ، حيث قدم تحليلاً

(١) نشر المقال أولاً في المجلد الأول من مجلة لوجوس *Logos* (١٩١٠ — ١٩١١) ، وقد ترجمه لاور Quentin Lauer الى الانجليزية بعنوان Philosophy as a Rigorous Science عام ١٩٥٦ ، ثم نشره مع ترجمة انجليزية لمحاضرة مشهورة لهوسرل ألقاها في جامعة براغ عام ١٩٣٥ عن « ازمة العلم الاوروبي » ، مع مقدمة طويلة في كتاب عنوانه :
Phenomenology and The Crisis of Philosophy, N. Y., 1965.

للتصورات والقوانين الاساسية لعلم الحساب . ويقال إنه دخل إلى الفلسفة ومشكلاتها الأخرى عبر أصول الرياضيات تحت تأثير استاذه فرانتس برنتانو F. Brentano (١٨٣٨ — ١٩١٧) ، فاتجه إلى البحث في المشكلات الفلسفية ، ما دوّنه أولاً في كتابه الأبحاث المنطقية ***Logische Untersuchungen*** في جزءين (١٩٠٠ — ١٩٠١) ، ثم انطلق إلى تعميق منهجه ومذهبه في كتبه التالية الكثيرة العدد .

مجمل فلسفة هوسرل[١]

يمكن للفلسفة أن تكون علماً إذا توفر شرطان : (أ) أن تبدأ بلا فروض أو أحكام سابقة ، ومن ثم نقول انها « علم البدايات الصحيحة »[٢] ، (ب) وأن يقتصر البحث فيها على ما هو ضروري يقيني ، ومن الواضح أن الشرط الثاني لازم لتحقيق الأول . ونلتمس البدايات اليقينية في الظواهر Phenomena . والمعنى العام لكلمة « ظاهرة » هو ما يظهر أمامي ، لكنها تقال على ثلاثة أصناف على الأقل من الاشياء : (أ) الاشياء المادية القائمة فعلاً في الواقع (ب) الانطباعات الحسية أو الحدوس الحسية في مصطلح الفلاسفة التجريبيين الانجليز وكنط ، وهي ذلك العنصر المتضمّن في أي موقف إدراكي حسي حين أواجه العالم بحواسي (ج) خصائص الشيء المادي الظاهر لي من لون أو شكل أو صلابة الخ . وجدير بالذكر أن كلمة « معطى » datum قريبة في معناها من « ظاهرة » ، والمعطى هو ما أستقبله دون أن أخلقه أو ألعب دوراً في ايجاده[٣] . وليست هذه

---

(١) بالرغم من أن كتابنا لا يهتم بدراسات تاريخية أو نقدية عن مذاهب الفلاسفة إلا ما اتصل منها بمناهجهم ، فاننا لاحظنا أن الكتابة عن منهج الظواهر سوف تكون غامضة دون اشارة إلى مجمل فلسفة هوسرل . وللقارىء الأليف بفلسفة هوسرل متابعة الفصل دون هـذه الفقرة التاريخية .

(٢) Lauer, *op. cit.*, p. 146

(٣) قارن M. Farber, *The Foundation of Phenomenology : E. Husserl and The Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, pp. 483-4 N. Y., 3rd ed., 1968.

الاصناف من الاشياء ظواهر في مفهوم هوسرل ، لكنها أساس لمفهومه[1].

نقطة البدء الفلسفي الصحيح هي الانتباه إلى الشعور أو الذات ، كما فعل ديكارت ، وكان هوسرل يسمي الفلسفة أحياناً «علم الشعور» . يجب أن أبذر الشك المنهجي في كل شيء من حولي وفي كل ما لدي من أحكام ، وأن أنتبه إلى الأفكار cogitationes التي أعانيها ، وهذه لا تقل يقيناً عن الكوجيتو ذاته ، وسوف أكون أكثر اهتماماً بأفكاري من ياء المتكلم . إن الشعور هو دائماً شعور بشيء ، إذ لا معنى لفعل فكري دون أن تكون هنالك أفكار ، ولا معنى لرغبة دون وجود أشياء كموضوعات رغبتي ، وتلك الأفكار والرغبات الخ هي محتوى content الأفعال الشعورية أو الأفعال العقلية من ادراك وتخيل وتذكر ورغبة وإصدار أحكام . يسمي هذا الموقف « القصد » أو التوجّه intention وهو خاصة أساسية الشعور[2] . الانطباعات الحسية جزء من ذلك المحتوى ، لكننا لا ننظر فيه من حيث ارتباطه بالعالم الخارجي ، وإنما من حيث صلته بالشعور والأفعال العقلية . لا ننظر في الادراك مثلاً كفعل موجّه إلى أشياء خارجية عنا ، وإنما ننظر فيه من الداخل : نريد ادراك الادراك ذاته أو ادراك التذكر ذاته أو فعل الحكم ذاته ، وهكذا . فاذا نظرنا إلى محتوى أفعالنا الشعورية منعزلة عن الانطباعات الحسية ، جاء المحتوى قبلياً . إن الأفعال

---

(١) اعلن هوسرل في مرحلة متطورة من تفكيره أنه لا يرفض الظواهر بالمعاني السابقة وانما ينظر اليها نظرة جديدة . انظر : Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. by W. R. Boyce Gibson, p. 41 London, 1931.

(٢) أخذ هوسرل فكرة التوجّه عن برنتانو ، لكنه طورها على نحو يختلف قليلاً عن استاذه ، كما سجل هوسرل ذلك بنفسه في مقدمة الترجمة الانجليزية لكتابه الأفكار . قال برنتانو إن الشعور هو دائماً شعور بشيء ، وان هذا الشيء واقعي ، ولا يلزم أن يكون هذا الشيء مادياً خارجياً فقد يكون هذا الشيء رغبة أو حكماً . وقد استعان برنتانو بموضوع الأفعال العقلية ليميز بين الظواهر الفيزيائية والنفسية ، إذ تنطوي الظواهر النفسية على ضرورة ويقين كما انها موجّهة نحو موضوعات . جاء هوسرل ليطور معنى التوجّه ويستخدمه في تحليل الفعل العقلي وربطه بموضوعه القبلي .

العقلية وموضوعاتها القبلية إنما هي الخبرات بالمعنى الصحيح ، وهي المعرفة الأولى الضرورية واليقين المطلق ، وهي « الأشياء ذاتها » . ومن ثم يرفض هوسرل التمييز الكنطي بين الظواهر والاشياء في ذاتها ، لأنه لا تمييز بين الظاهر والحقيقة في الشعور وأفعاله وحالاته : حقيقتها هي نفس ظهورها .

لقد أفاد هوسرل من كنط الدرس الكبير ، وهو أن العقل الخالص وصوره وتصوراته القبلية مصدرُ الموضوعية واليقين ، لكنه عاب على كنط تناوله الحدوس الحسية دون مزيد من تحليل ، واستطاع هوسرل ربط الأفعال العقلية وموضوعاتها القبلية بتطوير الحدوس الحسية لتكون حدوساً قبلية ، هي موضوعات تلك الأفعال . ورأى أنه يمكننا الوصول إلى تلك الحدوس القبلية بتأمل الذات لموضوعات أفعالها العقليـــة « منعزلة عن ارتباطاتها الفيزيائية » ومن ثم نصل إلى الشعور في نقائه أو إلى الأفعال العقلية ، ومحتواها القبلي . ذلك موضوع الفلسفة الأصيل ، وتلـك هي البداية المطلقة التي لا تقوم على أي فروض سابقة . ويسمي هوسرل هذا البحث أيضاً مبحث « الماهيات » . إن ماهية أي شيء هي خاصته أو خواصه الاساسية الضرورية ؛ ليس الفرد ماهية ، ولكن له ماهية وهي الشعور ؛ لكن يمكننا الحديث أيضاً عن ماهية الشعور ، وماهية الإدراك ، وماهية الحكم ، وماهية الارادة ، وماهية الفعل العقلي ، والماهيات الرياضية ونحو ذلك . والمقصود بماهيات تلك الموضوعات المعرفة الصادقة الضرورية عنها ، ولذلك يسمي هوسرل الفلسفة أحياناً « علم الماهيات » eidetic science أو علم النفس الماهوي essential psychology ، وهـــذه التسميات كلها مرادفة لعلم الشعور وعلم البدايات المطلقة .

لم يخلّص هوسرل الفلسفة بعدُ من كل الفروض ، إذ لاحظ أن العلوم الطبيعية — ومن ورائها « الفلسفة الطبيعية » — تقيم نظرياتها على فرض تجريبي أساسي ، هو وجود عالم مادي خارجي ووجود ذات تجريبية تقوم في وسط فيزيائي وفسيولوجي ، ويسمي هوسرل هذا الفرض « الاتجاه الطبيعي » .

نعم إنه اتجاه طبيعي ، لاننا نعتقد جميعاً بوجود أشياء في مكان وزمن ، سواء أدركناها أمْ لا ، أن هنالك بشراً غيري أعرف بعضهم وأفهم ما يفكرون فيه ويرغبون . ولا يضم هذا العالم أشياء وبشراً فقط وإنما يضم قيماً وخيرات أيضاً ، فيه أشياء جميلة أو مفيدة ، وأخرى قبيحة أو ضارة . إن العالم أشياء مادية وكائنات حية وقيم ، وهو أشبه شيء بمنضدة عليها كتب وزهور . إن هوسرل لا يريد إنكار وجود هذا العالم أو يريد زعزعة الاتجاه الطبيعي ، بل يقول أن لها ضرورتها في حياتنا العمليه وبحثنا العلمي على السواء ؛ لكنه يهيب بالفيلسوف ألا يفترضه ، ما دام يريد بدايات مطلقة لا تنطوي على أيّ فروض . هيا نبدأ بشك منهجي ديكارتي في وجود العالم المادي ، طالما أنه شكٌّ لا يوقعنا في تناقض ، فقد يكون هذا العالم في حقيقته على ما يبدو ، وقد تختلف حقيقته عن ظاهره ، بل قد لا يوجد عالم على الإطلاق . لا ننكر وجود العالم ، وإنما « نستبعد » وجوده ، أو « نعلّق الحكم عليه » ؛ هيا نستبعد أنه معطىً لنا ، أو انه ظاهرة لشعورنا ، هيا نستبعد انــــه موضوع اهتمام الفيلسوف ، لكننا لا ننكر وجوده[١] . ما يهمنا فقط مجرى الأفكار في طابعها القبلي كما تبدو في الشعور الخالص ، وهنا نستطيع العثور على « الظواهر » في مفهـــوم هوسرل : انها الشعور الخالص أو أفعالنا العقلية ومحتوياتها القبلية ، مستبعدين الذات الفردية المتشخصة والروابط التجريبية العالقة بتلك الأفعال . ونكون بذلك قد تخلّصنا — كنهج — من أي فرض وجودي خارج عن الشعور . ويميز هذا الموقف فلسفة الظواهر من علم النفس : يبحث كلاهما في الشعور ، لكن بينما يبحث الثـــاني في الشعور من حيث ينتمي إلى إنسان مرتبط بشروط فسيولوجية وسيكولوجية وتجريبية ، يبحث علم الظواهر في الشعور الخالص من كل تلك العلائق التجريبية ، أي يبحث فقط في خبرات قصدية موجّهة للأفعال العقلية ومحتواها القبلي ، ومن ثم يفترض علمُ النفس التجريبي علمَ الظواهر أو علمَ النفس الظاهراتي ، ويصبح علمُ النفس الظاهراتي شبيهاً

---

(١) Husserl, *Ideas*, pp. 108 f.

بمبحث الأعداد في علم الحساب ، أو مبحث المكان في علم الهندسة ؛ إذ لا يحتاج الطالب في علم الحساب إلى تعريف العدد وهو يقوم بحل مسألة حسابية ، كما أن الطالب في الهندسة ليس محتاجاً لفهم طبيعة المكان وخواصه وهو يحل تمريناً هندسياً ، وان كانت تعريفات العدد والمكان أساس كل هذه العمليات . يعتبر علم الظواهر أساس علم النفس التجريبي بنفس المعنى .

لكن هل انقطعت صلة فلسفة الظواهر بالعالم الطبيعي ؟ لا . إن العالم الطبيعي هو الوجود « المتضايف » مع وجود الشعور : لأنه ما دام الشعور هو دائماً شعور بشيء فان أول مـــا يتوجه إليه هو الأشياء الخارجية وخصائصها ، فندركها ، والحوادث الفيزيائية فنعرفها أو نتوقعها ، ومهمة الفيلسوف تنقية الشعور من ذلك الوجود المتضايف ، لأنه يبحث عما هو ضروري ويقيني ، لا مـا هو حادث احتمالي . وأما ذلك العالم فموضوع بحث علماء الطبيعة . لا ينكر هوسرل وجود العالم وإنما ينكر فقط أنه معطى لنا ، ورغم ذلك « يستخدمه » لأنه يرشدنا إلى المعطيات المباشرة للشعور ، وهي الظواهر بالمعنى الدقيق .

تلك مقدمات فلسفة هوسرل ، أوْ قلْ إنها منهجه متشابكاً مع بعض نظرياته ، ينطلق منهـــا إلى اقامتها مفصّلة ، وهي نظرياته في الشعور الخالص ، الماهية تسبق الوجود ، ادراك الماهيات بحــدس ذهني ، تحليل الفعل العقــلي وجوانبه الصورية والمادية ، المعنى والكليات ، الخ . ويسمي هوسرل فلسفة الظواهر « مثالية ترنسندنتالية » أو « ذاتية ترنسندنتالية » ، بينما يسميها في مناسبات أخرى منهجاً فحسب ، بل المنهج الفلسفي الوحيد الذي يمكن أن تنطلق منه إلى إقامة أيّ مذهب فلسفي .

أطوار فلسفة هوسرل

يعبر الموجز السابق عن موقفه الفلسفي متطوراً ، فلقد مرت فلسفته بمراحل ثلاثة : (أ) مرحلة الرد السيكولوجي Psychologism ، (ب) مرحلة

وصف الظواهر Descriptive Phenomenology (ج) المرحلة الترنسندنتالية الظواهر Transcendental Phenomenology .

(أ) مرحلة الرد السيكولوجي : وتمثل اتجاهاً كان سائداً في القرن التاسع عشر ، هدفه ردّ التصورات الأساسية لعلوم المنطق والرياضيات ونظريات المعرفة إلى تصورات نفسية [1] ، وقد حاول هوسرل تعميق هذا الاتجاه ، مما دوّنه في فلسفة الحساب (١٨٩١) ؛ لكنه تراجع عنه ، بعد ما نقده فريجه Frege (١٨٤٨ — ١٩٢٥) — عميد اتجاه رد الرياضيات إلى المنطق وقتئذ — فيما يتعلق بأصول الرياضيات ، وبعد قراءته مبادىء علم النفس لوليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) ، فيما يتعلق بأصول المنطق ؛ أدرك هوسرل حينئذ أن الرد السيكولوجي يحيل قوانين الرياضيات والمنطق احتمالية لاعتمادها على العمليات العقلية ، لكنه اقتنع الآن أنها قوانين صادقة دائماً وقبلية لا يعتمد صدقها على عمليات عقلية .

(ب) المرحلة الوصفية الظواهر : وتعبر عن مرحلة الوقوف عند وصف الظواهر كما تبدو في الادراك المباشر وصفاً بحتاً ، لا تدخل فيه أحكام سابقة أو فروض فيزيائية أو سيكولوجية ، ويبرز في هذا الوصف بحث في الخصائص الاساسية الظواهر موضوع الدراسة ، ويسمي هوسرل تلك الخصائص « ماهيات » كما قلنا . فاذا كانت الظواهر المقصودة تصورات رياضية أو منطقية (مثل العدد ، الوحدة ، الكثرة ، العلاقة ، الحكم ، القضية ، الصدق ، القانون الخ) فان وصفها بحثٌ في ماهياتها واكتشاف معانيها وخصائصها القبلية . وقد كان هوسرل يستخدم « علم النفس الوصفي »

---

(١) من معالم الرد السيكولوجي جون مل في انجلترا وفنت Wundt وسيجفارت Sigwart وليب Lipp في ألمانيا . ويرتناو مسؤول عن تطبيق هذا الاتجاه في نظرية المعرفة ، وهو أول من استخدم عبارات « علم النفس الوصفي » و « علم النفس التجريبي » للدلالة على هذا البحث ، وقد كان يرى أن البحث في الفعل العقلي وموضوعاته أجدى على الابستمولوجيا من البحث في الانطباعات الحسية ، كما كان يعتقد أن المعرفة والادراك في أساسها عمليات نفسية .

تعبيراً عن هذه المرحلة ، ويقصد به بحثاً ابستمولوجياً يوضح تلك التصورات الرياضية والمنطقية ، مبيّناً علاقاتها بالعمليات الفكرية ، ويعبر عن هذه المرحلة كتاب **الابحاث المنطقية** (١٩٠٠ – ١٩٠١) .

(ج) المرحلة الترنسندنتالية للظواهر : تطوير المرحلة الثانية ، وتعدّي الوصف إلى التفسير ، وتجاوز البحث في الرياضيات والمنطق إلى البحث الفلسفي في الذات أو الشعور وأفعاله العقلية ومحتوياتها ، متجاهلين الجوانب التجريبية من الذات والعناصر التجريبية من محتويات الأفعال العقلية ، بل ومستبعدين العالم الطبيعي . ويعبر كتاب **الأفكار في علم الظواهر الخالص** *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie* عن بدء هذه المرحلة[1] .

من الدارسين من رأى أن المرحلتين الثانية والثالثة في فكر هوسرل متعارضتان ، وأن الثالثة تلغي الثانية ، ومنهم من رأى أن المرحلتين متصلتان وأن الثالثة تطوير للثانية ، ونحن أكثر ميلاً إلى الرأي الأخير ؛ ذلك لأن المرحلة الثانية تضمّنت – وإن لم تصرح – بذور المثالية الترنسندنتالية ، بل وعدّل هوسرل في **الابحاث المنطقية** – كتاب المرحلة الثانية – في طبعاتها التالية بما يتلاءم والمرحلة الأخيرة ، ومن جهة أخرى نرى كتاب **الأفكار** – أول كتب المرحلة الثالثة – لا يزال يستخدم « علم النفس الوصفي » و « علم الماهيات » . والآن ندرك من خلال هذه الأطوار أن المرحلة الثانية تعبر أصدق تعبير عن المنهج الظاهراتي ، وما يسميه هوسرل أحياناً المنهج الوصفي أو الرد الماهوي **eidetic reduction** . بينما تعبر المرحلة الثالثة عن فلسفته ، أو عن منهجه كجزء لا يتجزأ من مذهبه ، ما يسميه أحياناً المنهج الترنسندنتالي أو الرد الترنسندنتالي . وعلى

---

(١) كتاب الافكار ثلاثة أجزاء ، نشر هوسرل الجزء الأول عام ١٩١٣ ، أما الجزءين الثاني والثالث فيرجع تاريخ كتابتهما إلى ما قبل عام ١٩٢٩ بقليل ، وظلا مخطوطين حتى نشرهما بيمل Walter Biemel بعد موت هوسرل عام ١٩٠٢ . وقد اعيد طبع الجزء الأول عام ١٩٢٢ وعام ١٩٢٨ . وقد ترجم الجزء الاول في طبعته الثالثة إلى الانجليزية عام ١٩٣١ ، كما قدمنا من قبل في هامش (١) ص ٦٧ .

الباحث في المناهج الفلسفية أن يقصر اهتمامه على المرحلة الثانية من تطور فكر هوسرل ليصل إلى ما يسمي « المنهج الظاهراتي » .

منهج الظواهر

إذا شئنا صياغة منهج الظواهر كما أراده هوسرل في خطوات محددة جاء على النحو التالي . أولى الخطوات هي البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعاً دون أدنى شك ، لتقيم معرفة ضرورية يقينية مطلقة (١) ؛ ولتوفر هذه القضايا شرطان ، بُعدها عما هو تجريبي ، وخلوّها من أي فروض سابقة أو أحكام سابقة مهما كانت راسخة . ينبغي ألّا نلتمس اليقين في قضايا تجريبية لأنها جميعاً حادثة واحتمالية ، كما ينبغي أن نتخلص من أي فرض سابق ، خاصةً افتراض وجود عالم طبيعي إذا أردنا بداية مطلقة .

ثاني خطوات المنهج التماس القضايا اليقينية في الشعور وأفكاره ، أو الذات وخبراتها من ادراك ووجدان وتخيل ورغبة وتذكر وشك واعتقاد وحكم . لا شك في وجود هذه الخبرات وقت معاناتي لها (٢) ؛ ولا تنطوي هذه الخبرات على أي فرض أو حكم سابق ، اللهم إلا وجودي كشعور . تلك الأفكار معطيات مباشرة ، وتلك هي الظواهر بالمعنى الدقيق (٣) . لقد وصل هوسرل في هذه الخطوة إلى قضايا يقينية رغم أنها ليست قضايا رياضية أو منطقية صورية ، ومن ثم ذاب على يديه تمييز ليبنتز بين حقائق العقل وحقائق الواقع . إن قضايانا عن الخبرة الباطنية هي حقائق عقل وحقائق واقع معاً (٤) .

---

(١) انظر : Farber, *The Foundation of Phenomenology*, pp. 526 - 9
وايضاً : Lauer, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, pp. 23,29

(٢) رأى هوسرل ان الكوجيتو من حيث هو اثبات وجود نفس جوهرية ليس جزءاً من الخبرة الباطنية اليقينية ، كما ظن ديكارت ؛ انظر : Husserl, *Ideas*, pp. 113-115

(٣) *Ibid.*, p. 13

(٤) قارن : Lauer, *op.cit.*, p. 45

ثالث خطوات المنهج تحليل الافعال العقلية كخبرات موجّهة mental acts as intentional . هذه الافعال هي افعال الشعور ، أو « التفكير » الديكارتي بالمعنى الواسع ، وكل فعل عقلي موجّــه نحو موضوع ما قاصدٌ إليه ، ولا فعل ليس له موضوع ، سواء كان ادراكاً حاسياً أو تذكراً أو رغبة الخ . ولا يلزم أن يكون موضوع الفعل حسياً كما نجــد في فعل الادراك ، فقد لا يكون كذلك مثل موضوعات الرغبة أو الحكم . وتضيف هذه الخطوة قضية يقينية أخرى « كل فعل انما هو موجّه نحو موضوع معين[١] » (القضية اليقينية الاولى . أنا الآن ادرك أو أصــدر حكماً أو أرغب ... وقت معاناتي لتلك الافعال ») . ويؤلف الفعل وموضوعه الخبرةَ في تقابلها . ندركها ادراكاً مباشراً بحدس خالص[٢] .

رابع خطوات المنهج — وهي هدف الخطوات السابقة — وصف الماهيات . نريد وصفاً يوضح ما أمامنا ويحلّله ، دون أن نشرحه بقوانين أو نفسره أو نستنبطه من مبادئ نصادر عليها أو فروض سابقة . وما نصفه ماهيات ، وماهية شيء ما هي المعرفة الضرورية عنه ، فمثلاً ماهية الشيء المادي هي التحديد المكاني الزمني واكتساب شكل معين ، وماهية الشعور هي انه دائماً شعور بشيء ، والماهيات الرياضية والمنطقية هي الحقائق الرياضية والمنطقية الصادقة دائماً ؛ يمكننا التحدث أيضاً عن ماهيات الادراك والتذكر والتخيل ، وماهيات اللون والصوت والانسان ، وهكذا[٣] .

يميز هوسرل بين الماهية والواقعة ، لأن معرفة ماهية أي شيء ليست معرفة تجريبية ، ونصل إلى معرفة ماهية شيء ما بعد عزل كل عناصره التجريبية من تحديــد مكاني زمني وصفات حسية ، أو عزل كل العناصر النفسية الذاتية المرتبطة من وجدان أو انفعال أو ميل . والماهية بهذا المعنى معطىً وظاهرة ، لها أساس في الادراك الحسي لكنها تتعداه وتتجاوزه .

---

(١) *Ideas*, pp. 86-7 (٢) *Ibid.*, pp. 119-120 (٣) *Ibid.*, pp. 177-178

وندرك الماهيات بحدس ذهني[1]. بالحدس التجريبي — أو بالادراك الحسي — ندرك الوقائع ، وبالحدس الذهني ندرك الماهيات ، وليس الحدس الذهني سوى الجهد الذهني الشاق الذي يبذله الفكر في الانتباه إلى موضوعات تفكيره وتخلّصها من تضمناتها التجريبية . ولذلك فمعرفة الماهيات ضرورية موضوعية ؛ ذلك ما يسميه هوسرل أحياناً الرد الماهوي **eidetic reduction** أي الانتقال مما هو تجريبي إلى فهم طبيعته الأساسية . وهذا الرد أحد أنواع « الرد الفينومنولوجي »[2] .

تطبيق منهج الظواهر

نتناول فيما يلي احدى نظريات هوسرل كمثل على تطبيق منهجه الظاهراتي لتوضيحه ، هي نظريته في المعنى ، وهي احدى نظريات فلسفة الظواهر في مراحلها المبكرة ، ما سجله في البحث الاول من كتاب أبحاث منطقية وعنوانه « التعبير والمعنى » **Expression and Meaning** . أراد هوسرل تقديم تحليل للتعبيرات اللغوية للكشف عن ماهياتها فوجد تلك الماهية في معناها ، ووجد معنى التعبيرات اللغوية في دلالتها على حقائق لا نؤلفها وإنما هي معطيات ، وأن لها موضوعيتها بحيث تؤلف هذه الحقائق عالماً مستقلاً يسميه هوسرل « عالم المعاني » . ليس هذا عالماً أفلاطونياً ولا أفكاراً في عقل الله ، ولا حتى « أشياء في ذاتها » ؛ كل دلالة عالم المعاني أن لدينا حقائق صادقة دائماً لها ضرورتها الملحّة التي لا نملك إلا قبولها . نوجز نظرية هوسرل في المعنى في القضايا الموجزة التالية .

---

(1) يستخدم هوسرل الحدس بثلاثة معان على الاقل : (أ) حدس حسي في استخدام كنط (ب) حدس تجريبي وهو قدرتنا على الادراك الحسي للاشياء المادية (جـ) حدس ذهني أو قبلي أو ما هوي وهو قدرتنا العقلية على ادراك الماهيات . انظر : *Ideas*, pp. 55-6

(2) الرد الثاني هو « الرد الترنسندنتالي » . وهو لا زال بحثاً من الماهيات ، لكنه يزداد اهتماماً بالذات الخالصة وافعالها والموضوعات القبلية لتلك الافعال ، مفسرين لنا تقول بتصورات ومواقف معينة .

كل علامة sign علامة على شيء ما ، فالعَلَم علامـــة على الدولة ، والحفريات علامات على حيوانات منقرضة ؛ ويرتبط تصور العلامة بترابط الأفكار ، إذ تدل علامة ما على شيء معين ، لأنها ترتبط في الشعور بشيء ما . والعلامات أنواع ، ما لها معنى وما لا معنى لها . العَلَم والحفريات وما أشبه علامات تدل على أشياء لكن لا معنى لها في ذاتها . أما التعبيرات اللغوية فلها معنى ، لكن ليس كل تعبير لغوي ذا معنى ، فلا معنى للتعبيرات التي لا يتسق تركيبها مع قواعد اللغة ، مثل « مصطفى في يكون » ونحوها . نريد الاهتمام فقط بالتعبير اللغوي ذي المعنى .

نميز الجانب المادي Physical side للتعبير اللغوي من الجانب النفسي Psychical side . نعني بالجانب الأول الكلمات مكتوبة ومرئية ، أو الاصوات منطوقة ومسموعة ، ونعني بالجانب الثاني جملة الخبرات التي تعطي التعبير اللغوي وظيفة المعنى . نلاحظ هنا أن ليست وظيفة المعنى مقصورة على التعبير اللغوي فقد أحقق هـــذه الوظيفة حين أكابد خبرة فكرية صامتة . سنهتم على أي حال بالتعبير اللغوي ذي المعنى ، وسنهمل جانبه المادي .

أفعالنا العقلية هي ما تعطي التعبير اللغوي معنى ، وكل فعل موجّه إلى موضوع بالضرورة . والافعال العقلية التي تعطي للتعبير معنى نوعان : أفعال موجّـهة نحو معان meaning intentional acts ، أي أن المعاني هي موضوع تلـــك الافعال ، وأفعال محتواها تحقيق المعنى meaning fulfilling acts أي إشارة التعبير إلى أشياء خارجية .

التعبيرات اللغوية ذاتية وموضوعية ، فصيغ السؤال والأمر والتمني مثلاً تعبيرات لغوية ذاتية ، ومن ثم ليست موضع اهتمامنا . لكننا نسمي التعبير موضوعياً إذا ارتبط به معناه بمجرد رؤيته أو سماعه ، دون اعتبار لقائله أو كاتبه أو ظروف قوله وكتابته ، وهو التعبير الذي لا يحوي ضمائر شخصية . ويجب أن نميز أيضاً في التعبيرات الموضوعية بين التعبيرات

الغامضة والدقيقة : تعبيرات الحياة اليومية غامضة ، مثل كلمات شجرة ، غابة ، حيوان ، نبات الخ . أما التعبيرات العلمية فهي دقيقة وتتمثل في المبادئ والنظريات العلمية والمنطقية والرياضية .

هيا ننظر في التعبيرات الموضوعية الدقيقة ، بعد أن نعزل رسوم كتابتها أو أصواتها وبعد عزل الجوانب الذاتية والغامضة ، لنبحث في ماهيتها . القضية « الارتفاعات الثلاثة المقامة على اضلاع المثلث من داخله تتلاقى في نقطة واحدة » تعبر عن واقعة معينة وتظل هي هي ثابتة ، سواء كتبناها أو فكّرنا فيها أم قررنا صدقها أم لم نفعل . إنها واقعة مستقلة عن التفكير فيها بل مستقلة عن فعل الحكم ذاته . الفعل العقلي حادثة تحدث في زمن ، لكن الوقائع التي تعبر عن حقائق لا زمن لها . تعبر كل قضية عن واقعة أو معنى مستقل عنا ، علينا أن ندركه أو نكتشفه ؛ حتى القضية الشرطية لها معنى مستقل قائم في ذاته : ففي القضية الشرطية « إذا لم يكن مجموع زوايا المثلث الاقليدي مساوياً لقائمتين ، لم يعد مبدأ التوازي صحيحاً » نجد أن مقدّم القضية ليس في ذاته قضية ومن ثم لا يعبر عن واقعة ، لكن القضية ككل تعبر عن واقعة معينة وهي الارتباط المنطقي بين معنى المقدّم ومعنى التالي .

ننتقل الآن إلى العنصر الثاني في خبرة الفعل العقلي (غير معنى التعبير) ، وهو إشارة التعبير إلى شيء في الخارج ، هنالك تعبيرات مختلفة المعنى لكنها تشير إلى شيء واحد مثل المنتصر في يينا والمنهزم في ووترلو ، المثلث المتساوي الاضلاع والمثلث المتساوي الزوايا ؛ وهنالك تعبيرات تشير إلى أشياء مختلفة لكن معناها واحد مثل « بوسيفالس Bucephalus حصان » ، « والعربة يجرّها حصان » : كلاهما يتحدث عن حيوان واحد ، لكن تشير العبارة الاولى إلى حصان خرافي بينما تشير الثانية إلى حصان واقعي .

نعود إلى معنى التعبيرات اللغوية الموضوعية ، لنستبعد عنصراً ذاتياً جديداً ، وهو عنصر الصور الخيالية phantasy-image . هنالك تعبيرات

تصاحبها صور خيالية لكن ينبغي أن نعلم أن هذه الصور الخيالية ليست عنصراً أساسياً في معنى التعبير ، لأنها تنشأ وتزول ، بينما يبقى المعنى ماثلاً دائماً . أضف إلى ذلك أن هنالك تعبيرات لا تصاحبها صور خيالية أبداً كالعلامات الحسابية والروابط المنطقية مثل "و" ، "إذن" الخ والقوانين الرياضية والمبادئ المنطقية ، كما أن التعبيرات مثل ثقافة ودين وعلم وفن الخ تفهم دون أن تصاحبها صور خيالية .

هذه المعاني الموضوعية — محتوى أفعال المعنى — لا نجردها من أشياء محسوسة ولا هي تركيبات ذهنية من صنعنا ، وإنما هي « موضوعات عامة » general objects نكتشفها مستقلة عن حالاتنا النفسية وأفعالنا العقلية ، وهي موضوعات لها واقعيتها ؛ فقانون توازي القوى Parallelogram law موضوع له وجوده كما ان مدينة القاهرة مساحة من الأرض لها وجودها . لكن أين يقوم عالم المعاني الواقعي ؟ هنا ينهض هوسرل ليقول ان السائل أخطأ في وضع السؤال ، مثله كمثل من اعتقد أن بامكانه حلب الشاة الذكر فجلس إلى جانبه ليحلبه ، وصدّقه زميله فأتى باناء ليضع فيه ما يحلب . لن يصلا إلى شيء . ليس عالم المعاني عالماً أفلاطونياً ، ولا هو قائم في عقل الله ، ولا حتى هو عالم أشياء في ذاتها . لا معنى لعالم المعاني المستقل سوى أن هذه المعاني ثابتة لا تتغير وأن القضايا التي تعبر عنها قضايا صادقة مستقلة عنا ولا يسعنا إلا ادراكها [1] .

---

(١) انظر :

M. Farber, *The Foundations of Phenomenology*, pp. 222-243.

تذكرة نظرية هوسرل في المعنى بنظرية فريجه التي دونها في مقال « المعنى والاشارة » نشره عام ١٨٩٢ ، ونحن نعلم ان نظرية هوسرل احد فصول « ابحاث منطقية » وقد نشر عام ١٩٠٠ ، فمن المحتمل ان يكون هوسرل قرأ مقال فريجه السابق وأفاد منه ، وهنالك شواهد تدل على إتصال الفيلسوفين إذ تراجع هوسرل عن التفسير السيكولوجي للتصورات الرياضية منذ عام ١٨٩٥ بعد نقد فريجه له . يجد القارىء موجزاً لنظرية فريجه السابقة في كتابنا : المنطق الرمزي : نشأته وتطوره ، بيروت ١٩٧٣ ص ١٥٧ — ١٦٧ .

خاتمــــة

إن المنهج الذي اصطنعه هوسرل ملائم لمذهبه الفلسفي . يمكنك وصف « فلسفة الظواهر » بأنها نظرية ابستمولوجية معينة تؤدي إلى نظرية انطولوجية مثالية تختلف عن مثاليات كنط وهجل وأترابها وتقترب من مثالية فشته : إنها نظرية ابستمولوجية تبغي تحليل الأفعال العقليــــة تحليلاً باطنياً قبلياً (أو ظاهرياً) ، به نصيب من الموضوعية ، وليس مجرد استبطان ذاتي ؛ وهي نظرية إنطولوجية تلتمس الوجود الحقيقي أو « الوجود المطلق » في الذات وخبراتها الباطنية الخالصة من عــــلائق الحس والسياق التجريبي ؛ وتنظر هذه الفلسفة إلى المشكلات الفلسفية التقليدية في ضوء هذا التحليل للذات أو الشعور . ويمكن تحديد السمة الرئيسية لفلسفة الظواهر بأنها محاولة لتصحيح المذهب التجريبي الانجليزي كما وصل إليه هيوم وإحالته إلى « مذهب تجريبي صحيح متطرف » ، والافادة في نفس الوقت من خبرة الكوجيتو الديكارتي وتعميقه ، ومحاولة القيام بنقد جديد لنقد العقل الخالص الكنطي . إنه البدء بالانطباعات الحسية وعدم الوقوف عندها وإنما الذهاب إلى الافعال العقلية التي صدرت عنها ، وتأمل هـــذه الافعال العقلية وما يرتبط بها من موضوعات قبلية ــ وتلك ما يسميها هوسرل « ظواهر » ، وهذه لها واقعيتها ، بـــل هي الحقائق ، وظهورها هو كل حقيقتها . في تحليل هـــذه الظواهر وتفسيرها نصل إلى انطباعات أو حدوس قبلية ، وإلى طبيعة الشعور .

فاذا أردنا عزل منهج هوسرل الفلسفي عن مذهبه ، وإذا أردنا عزل المناخ الظاهراتي المنبث في المنهج ــ وذلك أمر ممكن ـــ جاء المنهج مقبولاً قوياً قد يستخدمه حتى من لم يقبل فلسفة الظواهر . نوجز هذا المنهج فيما يلي من نقط .

(أ) يجب أن يبدأ البحث الفلسفي باستبعاد أي فرض مهما كان مقنعاً وأي تحيز مهما كان راسخاً وأي حكم سابق مهما بدا صحيحاً ، فذلك سبيل

إقامة قضايا يقينية يقبلها كل انسان ولا يشك فيها أحد. تذكّرنا هذه القاعدة بقاعدة البداهة في المنهج الديكارتي.

(ب) يجب أن يبدأ البحث الفلسفي أيضاً باستبعاد أي عنصر تجريبي؛ إن كل ما هو تجريبي يخص علماء الطبيعة، لكن ينبغي أن تكون النظرية الفلسفية من طبيعة قبلية بحيث لا تضم انطباعات حسية أو ملاحظات حسية أو وقائع تجريبية من أي نوع سواء كانت فيزيائية أو سيكولوچية، أو فسيولوچية، بل ينبغي أن نستبعد حتى افتراض وجود عالم طبيعي خارجي استبعاداً منهجياً.

(ج) فاذا راعينا هاتين القاعدتين السابقتين بكل دقة، لنا أن نبدأ بالنظر في التصور أو السؤال أو الموقف – موضوع البحث – في نقائه، ونبذل الجهد في تحليله تحليلا وصفياً بحتاً خالياً من أي تفسير، فذلك سبيل توضيح التصور أو حل المشكلة. وتذكّرنا هذه القاعدة بقاعدة التحليل في المنهج الديكارتي.

لا نرى اعتراضاً على المنهج الظاهراتي إذا صيغ كذلك، سوى ترددنا في أن بالامكان استبعاد أي تحيز أو أي فرض استبعاداً مطلقاً. هل لم يكن هوسرل متحيزاً منذ البدء لموقف مثالي ترنسندنتالي؟ أضف إلى ذلك أن استبعاد افتراض وجود العالم الطبيعي استبعاداً تاماً قد يحيل الفلسفة تمركزاً مطلقاً حول الذات، وذلك موقف فلسفي جديد وليس مجرد منهج بحث.

الفصل السادس

منهج التحليل وجورج مور

مقدمـــة

لقـــد استخدم التحليل – كمنهج للبحث الفلسفي – كثير من فلاسفة الانجليز في القرن العشرين ، على نحو جعل « الفلسفة التحليلية » عنواناً للفلسفة الانجليزية المعاصرة ، ومعهما جانب كبير من الفلسفة الامريكية المعاصرة . وكلمة « تحليل » هنا مثيرة للقلق ، لأنها توحي عند من يستخدمها من هؤلاء الفلاسفة أنها دالة على منهج جديد ، بينما يمكن النظر إلى كثير من المناهج الفلسفية السابقة على أنها تحليلية : فقد كان سقراط يستخدم التحليل بحثاً عن تعريفات محددة للألفاظ ، وكان أفلاطون يسمي منهجه الفرضي الذي استخدمه لاقامة بعض نظرياته تحليلاً ، لأنه كان يستنبط نتائج من الفرض الذي يريد تدعيمه أو رفضه . وكان أرسطو يستخدم عدة مناهج ، ومنها التحليل ، وذلك بتمييزه عناصر متباينة في الشيء المركب أو التصور المركب ، وتجزيء عناصر المشكلة قيد البحث ، مثل تحليله لأي شيء إلى مادة وصورة وإلى قوة وفعل (باستثناء المادة الاولى والمحرك الاول) ، وتصنيفه لأنواع العلل وأنواع الحركة وأنواع النفوس وما إلى ذلك . وقد كان إقليدس الهندسي محللاً حين يستنبط النظرية الهندسية من مجموعة تعريفات ومبادئ ومصادرات وضعها منذ البدء . ويعتبر ديكارت رائداً للتحليل الفلسفي ، حين كان يبحث عن المبادىء الأولى للموجودات والمعرفة والوقائع الأوليـــة للادراك المباشر . كان هوسرل يسمي منهج الظواهر – في مرحلة من مراحل نموه الفكري – تحليلاً « للمعطيات الظاهراتية ».

وحينئذ يمكننا القول إن منهج التحليل عند الانجليز المعاصرين ليس جديداً ، وإنما تطوير لمنهج طويل ممتـــد عبر التاريخ ؛ اضافوا إلى معناه عناصر جديدة ، وطبقوه على المشكلات الفلسفية في أضواء جديـدة هي أضواء التطورات المعاصرة في المنطق والعـــلوم الطبيعية ، أو أضواء الفروض الأساسية التي نعتقد بها في حياتنا اليومية وحياتنا العلميـة ، أو أضواء « منطق اللغة » وهو دلالة التركيب الصوري لأنماط العبارات اللغوية على الواقع الذي تعبر عنه .

ولم يكن التحليل أمراً مألوفاً فقط عند الفلاسفة من قديم ، بل كان مألوفاً أيضاً عند علماء الطبيعة والرياضيات وفي تفكيرنا في حياتنا اليومية . فلم يكن غريباً في أي عصر أن يترك العالم الطبيعي أحياناً عمله التجريبي أو الاستنباطي ، ويتجه إلى تحليل تصوراته وفروضه ؛ لدينا نيوتن الذي وقف عند مبدأ اطراد الحوادث مثلاً باحثاً عن صلته بعمومية القوانين ، ثم ارتيابه في عموميته التامة ، فوصل في النهاية إلى قبول المبدأ بما به من عمومية احتمالية (إن جاز التعبير) ، وذلك أفضل ما تسمح بـه طبيعة الأشياء . ويقال لنا أن جزءاً كبيراً من حساب التفاضل والتكامل قام بعد تحليل الفكرة الغامضة لحساب اللامتناهيات في الصغر infinitesimals ؛ وقد يحدث لبعض الناس في حياتهم اليومية أن يضطر إلى تحليل جديـد لبعض مواقفه السلوكية إذا جاءت معارضة لمعتقداته ، مثلما يسأل الانسان نفسه أحياناً : لم أؤيد الثورة رغم أني أدعو للسلام ؟ .

من هم هؤلاء الفلاسفة المعاصرون الذين حملوا لواء التحليل منهجاً ؟ لعلنا لا نخطئ إذا أجبنا بذكر الأعلام والمواقف الآتية :

١ — جورج مور : الرائد الأول لحركة التحليل في الفلسفة الانجليزية المعاصرة ، وقد ربطها بفلسفة الادراك العام common sense philosophy ، واستخدام اللغة العادية ordinary language ؛ إذ رأى أن قضايا الادراك المسلم صادقة دائماً ، وحكم بالكذب على أي قضايا فلسفية تعارضها ، كما

كان يدعو الى تجنب اللغة الفلسفية الخاصة ، مفضلاً عليها اللغة العادية سواء في التعبير عن مواقفه الفلسفية أو نقده لمذاهب الآخرين .

٢ — برتراند رسل : بدأ تابعاً لمور في منهجه التحليلي ، لكنه سرعان ما أصبح شريكاً له في الريادة ، وقد ربط منهجه بموقفين أساسيين : أولهما الافادة من المنطق الرمزي ونظرياته في حل المشكلات الفلسفية المناسبة ، ومن ثم كان نصيراً للغة الفلسفية الخاصة ، ولم تكن له ثقة باللغة العادية للتعبير عن مواقف فلسفية ؛ ثانيهما عدم تجاهل تطورات العلوم الطبيعية التي لها علاقة بمشكلاتنا الفلسفية ، فان جاءت نتائج العلوم بما هو غريب عن معتقدات الرجل العادي ، كان في صف العلماء ؛ وذلك رغم وعيه التام بأن قضايا الفلسفة ليست قضايا تجريبية .

٣ — فتجنشتين المبكر[1] : اتخذ فتجنشتين (١٨٨٩ — ١٩٥١) موقفين فلسفيين ، يعبر عن أولهما كتابه الأول **رسالة منطقية فلسفية** (١٩٢١) ، لكنه تراجع عنه فيما بعد ، حين اتخذ موقفاً اكثر نضجاً ، عبرت عنه كتبه التالية ، ورغم ذلك لموقفه الأول أهميته التاريخية لتأثيره العميق في بعض الفلاسفة المعاصرين . يتميز موقفه الأول بالسمات الرئيسية الآتية :
(أ) إنكار الميتافيزيقا : رأى أن هنالك نموذجين من القضايا لها معنى ؛ قضايا العلوم الطبيعية وتعبر عن وقائع العالم ، وقضايا المنطق والرياضيات البحتة ، ولا صلة لها بالخبرة ، لكنها صادقة دائماً ؛ وما دامت قضايا الميتافيزيقا لا تدخل في أحد هذين النموذجين فلا معنى لها . ويرجع انعدام معناها الى نظرة معينة الى الوظيفة الاساسية للغة ، وهي تصوير الواقع ؛ وقد رأى في ضوء هذه الوظيفة أن المشكلة الميتافيزيقية سوء فهم لمنطق اللغة ، ويعني بذلك أن تشابه التركيب اللغوي بين القضية الميتافيزيقية

---

(١) كان فتجنشتين نمسوياً ، لكنه يعتبر عنصراً هاماً من عناصر الفلسفة الانجليزية المعاصرة ، لانه عاش في انجلترا طالباً فاستاذاً في كمبردج ، كما بدأ يفكر مواقفه الفلسفية متأثراً بمور ورسل ، وقد كان اكثر اتباعه من الانجليز .

والقضية التجريبية يغرينا بتقرير تشابه في الدلالة ، أي نتوهم أن القضية الأولى تشير الى اشياء لها واقع محسوس . (ب) ليست الوظيفة الاساسية للفلسفة إقامة نظريات تحلّ مشكلات فلسفية ، ولكنها تحليل وتوضيح لنوعين من القضايا : قضايا الميتافيزيقا لبيان خلوّها من المعنى ، وقضايا العلوم الطبيعية لتوضيح تركيبها ومعاني حدودها وصلة ذلك بالواقع .

٤ — الوضعية المنطقيـة وتطورها[1] : حركة فلسفية بدأت بما سميت أولاً « دائرة ڤينا » التي تألفت عام ١٩٢٤ ، ثم سميت بعد ذلك بأسماء مختلفة مثل « التجريبية المتّسقة » أو « التجريبية المنطقيـة » ، وسميت « الوضعية المنطقية » منذ عام ١٩٣١ ، وكان مورتس شليك M. Schlick (١٨٨٢ — ١٩٣٦) زعيم المدرسة . وقد تميزت الحركة بالسمات الرئيسية الآتية : (أ) إنكار الميتافيزيقا والاعتقاد أن الفلسفة توضيح أفكار وقضايا ، لا إقامة نظريات فلسفية . (ب) المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم ، وعنوا به أن الافكار والقضايا التي يحللونها هي قضايا العلم الطبيعي ، لا من حيث محتواها ، فذلك شأن علماء الطبيعة ، وانما من حيث صورتها وهي دراسة تركيب النظرية العلمية وصلتها بالوقائع ، ودراسة المناهج العلميـة وتوضيح تصورات المعنى والصدق والاحتمال . (ج) نظرية في المعنى ، وتشرح ما سمّوه « مبدأ التحقيق » ، ويقرر أن كل معنى القضية هو تحقيقها تحقيقاً تجريبياً مباشراً أو غير مباشر .

ولقد تطورت الوضعية المنطقية في اتجاهات عدة ، ابتـداء من عام ١٩٤٠ تقريباً ، وابرزها اتجاهان : اتجاه كارنب R. Carnap (١٨٩١ — ١٩٧٠) وزملائه وتلاميذه ، واتجاه إير A. J. Ayer (١٩١٠ —) والمتحمسين له . أما كارنب فقد وجّه الوضعية المنطقيـة نحو ما سماه

(١) الوضعيون المناطقة الأوائل نمسويون وألمان لا انجليز ، وندرجهم هنا لأنهم يمثلون أحد جوانب الفلسفة التحليلية ، وإن لم يؤلفوا جزءاً من الفلسفة الانجليزية . وما داموا بدأوا فلسفتهم متأثرين بمور ورسل ، وما دام بعض أتباعهم كانوا انجليز ، فلا بأس من الحديث عنهم في معرض الفلسفة التحليلية الانجليزية .

« التجريبية العلمية » احياناً ، و « حركة وحدة العلوم » احياناً أخرى . اتفق مع زملائه الاوائل في إنكار الميتافيزيقا وفي اعتبار منطق العلوم والتحليل المنطقي للغة الموضوع الوحيد للفلسفة ، لكنه طوّر مواقفهم في مبدأ التحقيق ، والرد الفيزيائي Physicalism ، ووحدة العلوم . رأى أن التحقيق الكامل لأي قضية تجريبية مستحيل ، إذ لا برهان على صدقها ، وانما يمكننا البحث فقط عن تدعيمها confirmation أو اختبار صدقها testability . كان كارنب يعتقد أيضاً بالرد الفيزيائي ، وهو إمكان وصف كل خبراتنا وصفاً سلوكياً بحتاً ، وإمكان رد كل قضايا العلوم المختلفة الى قضايا فيزيائية ؛ أما حركة وحدة العلوم فانها محاولة إقامة عدد من التصورات الاساسية يمكن أن ترد إليها التصورات الأساسية لمختلف العلوم الطبيعية ، وبذلك نقيم علماً عاماً واحداً ونصطنع لغة واحدة ، وكان كارنب يأمل ان نستنبط من هذا العلم كل قوانين العلوم الطبيعية والانسانية على اختلافها .

أما إير فانه لا يزال يعتقد بمبدأ التحقيق ، إذا فُهم على أساس الصدق الاحتمالي للقضايا التجريبية ، لا يقينها . لكن أصابت إير الآن تطورات اتخذت الصور الآتية . لم تعد الفلسفة مجرد توضيح لقضايا العلوم الطبيعية ، بل أصبح يشك في قدرة الفيلسوف على اقتحام ميدان فلسفة العلوم ، وإنما رأى أن نظرية المعرفة هي البحث الفلسفي الأساسي . ولم تعد الفلسفة عنده بحثاً في منطق اللغة لبيان عبث المشكلات الفلسفية التقليدية ، كما رأى فتجنشتين المتأخر ، لكنه رأى — مثل مور ورسل — أن البحث اللغوي في الفلسفة وسيلة ضرورية فقط إلى تحليل التصورات الفلسفية تحليلاً أوفى وأدق .

٥ — فتجنشتين المتأخر : بدأ فتجنشتين يتخذ موقفه الاكثر نضجاً بدءً من عام ١٩٢٩ حتى تقاعد عن التدريس في كمبردج عام ١٩٤٧ . تخلى أولاً عن استخدام اللغة الصورية الفنية للتعبير عن المواقف الفلسفية ، واتجه إلى اللغة العادية التي نتكلمها في حياتنا اليومية ، وكان مقتربا في

ذلك من مور بقـــدر بعده عن رسل . تخلّى ثانياً عن تصوره المبكر لوظيفة اللغة ، وأصبح الآن يتصورها متعددة الوظائف ، كاصدار أوامر أو توجيه أسئلة أو تعبير عن رغبة أو أداء مسرحية أو قصّ حكاية أو تقديم تحية أو إتمام صلاة الخ ، إلى جانب تصوير الواقع ، ومن ثم أدرك فتجنشتين أن اللغـــة ظاهرة اجتماعية لا نستطيع فصلها عن استخدامنا المألوف لها . تخلّى ثالثاً عن وظيفة الفلسفة كمجرد تحليل منطقي للألفاظ والقضايا ، واتجـه نحو اقامة نظريات فلسفية ، إذ بحث في طبيعة العقل والادراك الحسي والذاكرة والزمن والمكان والمعرفة القبلية/والتجريبية ؛ لكنه لا زال متمسكاً بضرورة البحث المنطقي للغة كمفتاح للبحث الفلسفي ، وهو بحث في معاني الكلمات ودلالاتها والتركيب المنطقي للعبارات ، ما لا يتيحه لنا علم القواعد ، ومن ثم تحول عن القول إن الفلسفة تحليل ، إلى القول أن الفلسفة وصفٌ تصف الاستخدام الفعلي للكلمات والعبارات في اللغة العادية ثم تفهم التعبيرات الفلسفية في هذا الضوء ، ولذلك تبدو في نظره كثير من المشكلات الفلسفية وهميةً . ولذا سمّي اتجاهـه هذا « الفلسفة اللغوية » أحياناً ، كما سمّي تطوير اتجاهه على يد تلاميذه « فلسفة اللغة العادية » أحياناً أخرى .

• ٦ — جهود التابعين المستمرة : والتابعون هنا هم أساتذة الفلسفة المعاصرون في الجامعات الانجليزية والامريكيـة ، وهم متعددو الاتجاهات والمواقف ، فالواحد منهم معجب بهذا الفيلسوف أو ذاك ، يطوره أو يزيده تفصيلاً وتوضيحاً أو يتعمق فيا قصّر فيه فيلسوفه أو يتناول مشكلات فلسفية مختلفة جاعلاً فيلسوفه رائداً له . فهناك المتحمسون لمور ، أو لرسل ، أو لفتجنشتين ، أو الموفّقون بين مور وفتجنشتين ، وهنالك أيضاً المتحمسون للمشكلات الفلسفية التقليدية الذين أفادوا من التيارات الفكرية التحليلية التي يعيشون فيها .

سوف نقتصر هنا على توضيح منهج التحليل — وقد استخدمه كل من أشرنا إليهم — عند مور ورسل ، لأنهما ينبوع الحركة .

جورج مور .G. Moore (١٨٧٣ ـــ ١٩٥٨)

السمات العامة لفلسفته

التحليل عند مور منهج للبحث الفلسفي ، وهو ذاته أحد المباحث الرئيسية للفلسفة ؛ نهتم أولاً بالتحليل كموضوع فلسفي أصيل . نزداد فهماً لمور إذا لاحظنا أن الفلسفة عنده تضم مبحثين كبيرين ، هما الميتافيزيقا والتحليل . ويعرّف الميتافيزيقا بأنها «محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل ، مما لا تسمح بالتحقيق التجريبي» ، ولذلك يُدخل في الميتافيزيقا مشكلات المعرفة والانطولوجيا ومبحث فلسفة العلوم . إن لمور مواقف ميتافيزيقية عديدة ، مثل واقعية العالم المادي واستقلاله عن إدراكنا له ، وبرهانه على وجود ذلك العالم ، ومذهب الكثرة Pluralism ، ونظرية في العلاقات الخارجية externality of relations ، وتدعيم جديد للقول أن الوجود ليس محمولاً ، وثنائية الشعور والبدن في الانسان ، وغير ذلك[1] . لكن مور كان أكثر اهتماماً بموضوع التحليل من إقامة مذهب ميتافيزيقي متكامل . فاذا رأينا فيلسوفاً يجعل مهمة الفلسفة تحليلاً فمن الطبيعي أن نسأل : ماذا كان يحلل ؟ فقد يحلل لفظاً أو عبارة ، وقد يحلل تصوراً أو قضية ؛ كان مور يحلل تصورات وقضايا وما تدل عليها من وقائع وأشياء ، ولم يكن يحلل ألفاظاً وعبارات . نعم كان يبحث أحياناً في اللغة التي يصوغ فيها تصوراته وقضاياه التي يحللها ، وقد يستغرق قليلاً أو كثيراً في إعطاء معان لتلك الالفاظ كما تستخدمها اللغة العادية ويقارنها بلغة الفلاسفة ، لكنه كان يقوم بعمل فلسفي لا لغوي إذ كان يبحث عن تصورات أخرى توضح معنى التصور موضوع بحثه ، أو تحليل

---

(١) مور فيلسوف متحمس للميتافيزيقا ، لكنه ناقد لاذع لبعض الميتافيزيقات التقليدية ، فقد كان يقول مثلا إن كثيراً من النظريات كانت تنتقل من المقدمة الصادقة «يوجد في الكون أكثر مما به من أشياء تجريبية» إلى النتيجة الكاذبة «لتلك الاشياء اللاتجريبية وجود واقعي في عالم واقعي غير محسوس» .

قضية ما بالبحث عما يلزم عنها من قضايا لم نكن نعلم بوضوح أنها تلزم عنها ، ولذلك فبحثه اللغوي كان وسيلة لفهم أدق للمواقف التي يريد تحليلها[1] . وقال مور في تاريخه لحياته « لا أظن أن العالم أو العلوم أوحت إليّ بأي مشكلات فلسفية ، إن ما أوحى إليّ بها هو ما قاله الفلاسفة عن العالم والعلوم »[2] . كان يحلل بعض التصورات والقضايا الفلسفية التي تثير انتباهه ليوضح معناها ، ويكتشف الاسباب التي تجعلنا نحكم بصدقها أو كذبها . ولم يكن هذا بالأمر الهيّن ، إذ قد يحدث أن ينادي فيلسوف بموقف ويتحمس له ، لكن يتبين لنا بعد تحليله أنه معارض لموقف آخر ينادي به نفس الفيلسوف ، عن وعي منه بذلك التعارض أو بدون وعي ؛ وقد يحدث أن نصل في التحليل إلى اكتشاف معان لقضية فلسفية نادى بها فيلسوف ، لم يكن يدرك أنها تلزم عن قضيته . ولقد وصل مور بفضل تحليلاته إلى توضيح مواقف بعض الفلاسفة أكثر مما قالوه أنفسهم ، أو الدفاع عن مواقف أخرى بحجج جديدة ، أو نقد مواقف ثالثة ومهاجمتها .

نلاحظ أن التحليل — كمنهج أو موضوع — كان يفترض مواقف فلسفية اتخذها مور ابتداءً ، مثل ما سماه « الواقعية الجديدة » Neo-Realism ، وفلسفة الإدراك العام ؛ وفي ذلك يقول « بدأت مناقشة أنواع معينة من المشاكل ، لأنه حدث أنها أثارت اهتمامي ، فاصطنعت مناهج معينة لأنها بدت لي ملائمة لتلك الأنواع من المشاكل »[3]. لقد اتخذ مور الواقعية موقفاً ، بعد أن تربى — حين كان طالباً في كمبردج — على مثالية برادلي Bradley (١٨٤٦ — ١٩٢٤) ، وأحس بعد جهد بميل إلى الهرب من سجنها ، فاعلن ثورته على الفلسفات المثالية وخاصة فلسفة بركلي وبرادلي ، قبل أن يبدأ القرن الحالي بسنتين ، وفي ذلك يحكي رسل « لقد أخذ مور القيادة

(١) *The philosophy of G. E. Moore*, ed. by Schilpp., N. Y., 1942 p. 661

(٢) *Ibid.*, Autobiography

(٣) *Ibid.*, p. 676

في الثورة ، واقتفيت أثره وفي نفسي إحساس بالتحرر »[1]. ومع موقف الواقعية ، اتخذ مور موقف الادراك العام. لا يعرّف مور الادراك العام ، وإنما يذكر أمثلة لقضايا الادراك العام Common sense propositions. أنا أعرف أن لي بدناً من نوع معين هو البدن الانساني ، البدن الانساني بدنُ شخصٍ له خبرات معينة كتلك التي أعانيها ، هنالك أشخاص آخرون مثلي في خبراتهم ، توجـــد أجسام مادية مستقلة عني في وجودها وعن إدراكي لها ، ولدتُ من سنوات خلت ولا زلت أعيش على هذه الأرض ، وان الأرض ذاتها قائمة منذ قرون طويلة قبل أن يوجد بها الانسان ، الكواكب والنجوم قائمـة في فراغها تؤدي حركاتها ، حتى لو لم أرها ، إني أرى أشياء واسمع أشياء اخرى وأتذكر حوادث ماضية. تلك قضايا تعبر عن معتقدات الرجل العادي ، وهي قضايا صادقة يقيناً ، بل يتخذها مور نموذج الصدق ، أحكم بالكذب على ما يعارضها من أقوال الفلاسفة. ونحن نعبر عن هذه القضايا باللغة العادية التي نستخدمها في حياتنا اليومية ، ونريد التمسك بهذه اللغة في التعبير عن قضايانا الفلسفية وننبذ اللغة الفلسفية الفنية التي يصطنعها كثير من الفلاسفة[2]. تميز قضايا الإدراك العام من القضايا الأخرى بأن عليهـــا إجماعاً universal acceptance ، وإلحاحاً compulsive acceptance ، ولذلك نقول عن الاعتقـاد بوجود الله أو بحياة أخرى بعد الموت أنها ليسا مما نعبر عنه بقضايا الإدراك العـام ، حيث لا إجماع. ويلاحظ مور في هذا السياق أن الاجماع على قضية ليس برهاناً على صدقها ، فهنالك قضايا نعتقد بها ويمكننا البرهان عليها ، وهنالك قضايا أخرى نعتقد بها لكننا لا نبرهن عليها ، ولا ندّعي إمكان البرهنة

---

(١) *The Philosophy of B. Russell*, ed. by Schilpp, London, 1944, p. 203.

(٢) كان مور مهتماً بالاستخدام العادي للغة ordinary usage ، لرغبته الملحـــة أن يعيد الى الكلمات معانيها المألوفة بعيدة عن مصطلحات الفلاسفة. نعم يعترف مور أن باللغة العادية كلمات غامضة مثل : عقل ، شيء ، يعبر ، ذاكرة الخ ، وان العجز عن التمييز بين المعاني المختلفة لكل كلمة منها يؤدي الى أخطاء فلسفية ، لكنه يرى أن غموض الكلمة لا يعني سوء استخدامنا لها.

عليها ، ولا يعني عجزنا عن البرهان على هـذا الصنف الأخير أن نشك فيها أو نتردد في قبولها . يجب أن يبدأ أي برهان من قضايا نسلّم بها دون برهان ، وإلا لا يبدأ برهان ؛ ويسمي مور تلك القضايا التي نبدأ بها بلا برهان « قضايا أساسية ultimate p. » — نعرفها معرفة مباشرة ، وقضايا الإدراك العام من بين تلك القضايا الأساسية التي لا نبرهن عليها ولا نملك البرهان عليها ولا يطعن ذلك في صدقها . لا نستطيع البرهان مثلاً على اني أمسك الآن قلماً ، أو أن أمامي مكتباً أكتب عليه ، لكن قصور البرهان لا يشككني في وجودهما[1]. نعم لا نستطيع البرهان على خطأ موقف من يختلف عنا ، لكننا نستطيع إثبات أن لا أساس لاختلافه عنا .

يميز مور في هذا السياق بين صدق إحدى قضايا الإدراك العام ، والتحليل الصحيح لمعناها . إننا نسلم بصدقها دون مناقشة ، وباستقلالها عن إدراكنا ، بل إن إنكار موقف الإدراك العام ينقض ذاته ، فإذا قلنا مثلاً إنه لا يوجد بشرٌ غيري في العالم ، فإني أكون قد افترضت وجود الآخرين ثم أحاول إنكار وجودهم . وحين يقدم مور برهاناً على وجود العالم الخارجي ، لا يقدم برهاناً بالمعنى الدقيق وإنما تأكيداً لموقف الإدراك العام : حين أرفع يدي إلى أعلا وأقول « هذه يد » ، ثم أرفع يدي الأخرى وأقول « هذه يد أخرى » ، ثم أقول « توجد على الأقل يدان في العالم » ، فإني أكون قد برهنت على وجود العالم المادي ، وأيّ محاولة لتشكيكي في أن لي يدين محاولة عابثة[2] . أما التحليل الصحيح لمعاني هذه القضايا فأمر آخر ، وكان مور يرى أن موضوع الإدراك الحسي ليس القلم الذي أمسكه أو المنضدة التي أكتب عليها أو الطائرة التي أراها ، وإنما معطى حسي أو

---

(١) انظر مقال مور المشهور : « دفاع عن الإدراك العام » A Defence of Common Sense
نشر أولاً في : *Contemporary British Philosophy*, Vol. II, London, 1925
(٢) انظر محاضرة مور « برهان على وجود عالم خارجي » A Proof of an External World
(١٩٣٩) ، نشرت أولاً في *Proceedings of The British Academy*

مجموعة المعطيات الحسية : رؤية بقعة لون أو سماع صوت أو إحساس بنعومة ملمس أو إحساس بصلابة[1].

التحليل وأنواعه :

ننتقل الآن إلى منهج التحليل عند مور . كان أكثر ممارسة للمنهج من الكتابة في قواعده وأسسه وخطواته ، لكن يمكن العثور في كتاباته على ثلاثة أنواع من التحليل (أو خطوات) ، لكل منها مشكلة تناسبه ، وإن كانت هذه الأنواع لا تلقي ضوءاً على قيمة المنهج مثلما ترى مور يمارس التحليل ممارسة فعلية ؛ أنواع التحليل هي الانتباه إلى معنى التصور ، تقسيم التصور إلى أجزائه ، التمييز بين التصورات .

(أ) التحليل هو انتباه إلى معنى التصور inspection [2]. فإذا أردت تحليل تصور ما ، فإني أفكر فيه وأحاول فهم معناه وأن أضعه أمام عيني عقلي حتى أراه . ومن الواضح أن هذه القاعدة قليلة الفائدة إن لم يكن التصور قيد البحث مألوفاً لي . ويضرب مور — مثلاً على هذه الخطوة — تحليل معنى الشعور لتوضيحه .

« ... لم يصل الفلاسفة بعد إلى فكرة واضحة عن الشعور ، ولم يكونوا قادرين على وضعها أمام عقولهم ، ويضعوا اللون الأزرق مثلاً ليقارنوا بينهما ، بنفس الطريقة التي يستطيعون مقارنة اللون الأزرق بلون أخضر مثلاً ، ولذلك حين نحاول تثبيت انتباهنا إلى الشعور لنرى ما هو بتمييز ، يبدو أنه يختفي كما لو كان الذي أمامنا عقولنا عدماً . حين نحاول استبطان الإحساس بالأزرق ، فكل ما يمكننا رؤيته هو اللون الأزرق ، ويبدو العنصر الآخر وكأنه طيف غامض ، ورغم ذلك يمكننا تمييزه إذا انتبهنا إليه انتباهاً كافياً ، وعرفنا أن هنالك شيئاً نبحث عنه . كنت أحاول في هذه الفقرة أن أجعل القارىء يراه ، لكن النجاح الذي أصبت — للأسف — ضعيف جداً (٣).

(١) مور أول من بسط نظرية المعطيات الحسية في القرن العشرين ، وعنه أخذها رسل وبقية الفلاسفة الانجليز وتناولوها تفصيلاً أو تطويراً أو نقداً .

(٢) أنظر : Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, Preface

وأيضاً : Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 278.

(٣) النص مأخوذ من مقال مور « رفض المثالية Refutation of Idealism » (١٩٠٣) وهو =

(ب) التحليل تقسيم **division** . يمكنني تحليل معنى تصور ما بقسمته إلى تصورات أخرى تؤلفه ، ويفترض هذا النوع من التحليل أن يكون التصور مركباً وليس بسيطاً . ومن الأمثلة التي يضرب بها مور تصور الإحساس : إذ ينحلّ الإحساس إلى موضوعه ، والوعي به ، وعلاقة معينة بينهما . ينحل تصور « أخ » إلى تصوريْ ذكر ، ومن ينحدر من أصل مشترك **male sibling** ؛ لكن مور نفسه لاحظ أن هنالك تصورات مركبة بها أكثر من مجرد أجزائها ، مثل تصور « الكل العضوي » **organic whole** .

(ج) التحليل تمييز **distinction** . يستلزم تحليل معنى تصور ما ، إحصاء لكل المعاني التي يدل عليها اللفظ ، أو إحصـاء لكل الإستخدامات الممكنة لذلك اللفظ ، ومحاولة إلتقاط الخاصة المشتركة فيها جميعاً ، فإذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن تصورنا قيد البحث فقد ميزناه عما عداه . خذ الكلمة الأثيرة عند مور « يرى » ، فقد أستخدمها حالة رؤيتي شيئاً مادياً ، أو رؤيتي جانبه المواجه لي ، أو رؤيتي معطي حسياً ، ومن ثم فتصور الرؤية مرتبط بتصورات الإدراك الحسي للأشياء أو أجزاء منها أو المعطي الحسي ، وما دام مرتبطاً بتصور المعطي الحسي ، فإنه يرتبط أيضاً بتصور الخداع **illusion** ، وهكذا . وهنا يلاحظ مور أن هذا النوع من التحليل يحتاج لجهود مضنية في بعض الأحيان ، ويشير إلى تصوري اللون والحياة . كلنا يعرف معنى كلمة اللون بحيث نستطيع بسهولة أن نميز الألوان عن غيرها من الأشياء والصفات ، لكن إذا طلب منا تعريف اللون بذكر خاصة تنتمي إلى كل الألوان وتستبعد ما ليس لوناً ، جاء الأمر صعباً[1] . وكلنا يعرف معنى الحياة ويميزها عن الموت ،

موجّه إلى مثالية بركلي ، والمقال أحد فصول كتاب مور : *Philosophical Studies.* London, 1922, pp. 1-30.

(١) تعريف اللون بطول ذبذبة الموجة الضوئية ليس تعريفاً بالمعنى الدقيق ، لأنـه ليس شرطاً ضرورياً لمعرفة اللون ، فالرجل العادي يعرف الالوان رغم أنه جاهل بالفيزياء ؛ قد يكون هذا التعريف العلمي وسيلة لتمييز الألوان لا أنه تعريف بالمعنى الدقيق .

لكن إذا أردت البحث عن خاصة مميزة لفكرة الحياة ولا تنطبق على سواها، أو خاصة مشتركة بين الرجل الحي والنبات الحي والحيوان الحي والخلية الحية، وجدتها امراً صعباً للغاية.

معايير التحليل الصحيح

لقد وضع مور ثلاثة معايير لتمييز التحليل الصحيح من التحليل الخاطيء، هي الترجمة والتكافؤ المنطقي والترادف، وقد ارتبطت جميعاً في ذهن مور، وكأنها معيار واحد. يجب أن يكون التحليل **analysans** ترجمة للتصور أو القضية موضوع التحليل **analysandum**، لا ترجمة إلى لغة أجنبية أو إلى نفس اللغة بأسلوب مختلف، وانما استخدام قاعدة التقسيم السابقة والإتيان بتصورات أو قضايا مختلفة عن التصور أو القضية الأصلية، على نحو يكون بين التحليل وموضوع التحليل تكافؤ منطقي، والمقصود بالتكافؤ هنا هوية المعنى، أي أن نحلل التصور بتصورات أخرى مختلفة، لكن المعنى واحد، ويحق لنا في هذا الضوء أن نسمي التحليل وموضوع التحليل مترادفين[١].

نقد ذاتي

لعل القارئ يكون قد لمس من الفقرات السابقة عن أنواع التحليل عند مور أنه يحلل وينقد حتى حين يتحدث عن التحليل. نظر في الأنواع الثلاثة من التحليل ووجد بها خيراً كثيراً وفوائد طيبة، لكنه وجد أيضاً أنها ليست دائماً أسلحة حادة للوصول إلى تحليل صحيح وتوضيح دامغ لأفكارنا وقضايانا الفلسفية. لقد وجد مور مثلاً أن تحليله لتصور «أخ» هو «ذكر ينحدر من أصل مشترك»، لكنه لاحظ أن التحليل هنا ليس مكافئاً في معناه للتصور الأصلي، لأننا لا نستطيع أن نترجم كلمة **frère** بكلمة **male sibling** بينما نستطيع أن نترجمها بكلمة **brother**. رأينا

---

(١) أنا مدين بالكثير من مادة الفقرات السابقة عن مور الى:
A. R. White, *G. E. Moore: A Critical Exposition*, Oxford, 1958.

أيضاً صعوبة كبرى في تحليل تصورات عامة كاللون والشعور والحياة ونحوها . لم يكتشف مور هذه الانتقادات فقط ، وإنما وصل إلى مأزق في تصور التحليل ذاته ما لا يمكن التغلب عليه ، نلخصه فيما يلي . التحليل تحليل تصور أو تحليل قضية ؛ تحليل التصور هو الاتيان بمجموعة تصورات مختلفة عن التصور الأصلي لكنها مكافئة له في معناها . وتحليل القضية هو تحليل ما يؤلفها من تصورات ، أو الكشف عما يلزم عنها من قضايا ؛ لكن استنباط ما يلزم عن قضية ما ليس تحليلاً لها ، لأنه لا يقدم لنا تكافؤاً وإنما يقدم لنا تضمناً ؛ والتكافؤ غير التضمن في المنطق . نعود إذن إلى تحليل التصور ، فنجد أنه موقف غريب أن نحلل التصور بالاتيان بتصورات مختلفة ، ولها نفس المعنى . ذلك لأن التصور ذاته معنى ؛ والتصورات المختلفة تدل على معان مختلفة ، ومن ثم لا يتحقق التكافؤ أي هوية المعنى . نعبر عن المأزق بعبارة أخرى : إما أن نحلل تصوراً عبرنا عنه بلفظ معين بالإتيان بألفاظ أخرى مترادفة لها نفس المعنى ، أو أن نحلله بالإتيان بتصورات أخرى مختلفة نزعم أن لها نفس المعنى . يرفض مور الموقف الأول لأنه ينطوي على تحليل ألفاظ ، وهو لا يحلل ألفاظاً وإنما تصورات ، زد على ذلك أن الإتيان بالمترادفات اللفظية لا يوضح معنى اللفظ الأصلي . وإذا حللنا تصوراً ما بتصورات مختلفة فاننا نأتي بمعان مختلفة ، ولا معنى للحديث عن معان مختلفة متساوية الدلالة إلا بالكشف عن العلاقة بين المعاني المختلفة ، وذلك يوقعنا في مزيد من تعقيد[1] .

لا يعني ما سبق من انتقادات ذاتية يقدمها مور لما قاله عن التحليل ، أنه تردد في قبوله منهجاً ، وإنما يعني أنه أدرك أولاً أن تحليل كلمة « تحليل » يكاد يكون مستحيلاً ، أدرك ثانياً أن التحليل التام لتصور ما مستحيل أيضاً ، لكنه أراد ثالثاً إخضاع تصور التحليل ذاته لسلاح منطقي حتى يبعد به عن الذاتية ما وسعه إلى ذلك سبيلاً . لم يعلق مور

(١) انظر : *The Philosophy of G. E. Moore*, p. 667

وأيضاً : White, *op. cit.*, p. 107

على أي حال أهمية كبرى على فشله في بيان معنى التحليل أو احصاء قواعد محددة له ، لأنه كان يرى أن الحكم على المنهج يقوم في الحكم على مواقفه الفلسفية التي يقدمها فعلاً ويمارس فيها منهجه .

تطبيق المنهج

نقدم فيما يلي تلخيصاً لمحاضرة « اليقين » Certainty لمور ، كمثل حي على تحليلاته الفلسفية ، اخترناها لأنها أقل ذيوعاً من أبحاثه المشهورة المشار إليها كثيراً في الكتب الفلسفية ، لكنها لا تقل عنها دقــة وجاذبية . المحاضرة موجهة إلى التأمل الأول الديكارتي (دون ذكر اسم ديكارت) ، وخاصة قول ديكارت أنه لا يمكننا معرفة ما يصدر عن الحواس معرفة صادقة يقيناً ، ومن ثم فلا قضية تجريبية صادقة يقيناً ، وحجة ديكارت في صعوبة التمييز بين اليقظة والأحلام . يخلص مور من تحليلاته إلى أن هنالك قضايا تجريبية معينة نعرفها بيقين تام ، وأنه بالرغم من أن التمييز الحاسم بين اليقظة والحلم مستحيل من الناحية المنطقية فانه يمكن تمييزها على أساس آخر . وهاك الآن تلخيص المحاضرة [1]

١ ــ خذ القضايا الآتية : أنا الآن حاضر أمامكم في الحجرة ولست في الهواء الطلق ، أنا الآن واقف أمامكم ولست جالساً ولا مضطجعاً ، مرتدٍ ملابسي ولست عارياً ، أتكلم بصوت مرتفــع ولست أغنّي ولا أهمس حديثي همساً ولست صامتاً ، في يدي بعض الأوراق المكتوبة أقرأ منها ، يوجــد أفراد غيري في الحجرة . تلك قضايا تجريبية أقررها ، وأعرف صدقها يقينا ولا أشك فيها ، ومن السخف أن أقررها على نحو يحتمل الظن والاحتمال ــ من السخف أن أقول مثلاً « أظن اني موجود في هذه الحجرة لكني لست موقناً » بدلاً من قولي « أنا الآن حاضر في الحجرة » . نعم هنالك حالات يُقبل فيها التقرير الظنّي السابق : أفرض أن شخصاً

(١) نشرت المحاضرة بعد موته في كتاب ضم محاضرات ومقالات أخرى بعنوان :
G. Moore, *Philosophical Papers*, London, 1959, pp. 227-251.

أعمى ومصاب بغياب الذاكرة وقيل له إن أطباءه كانوا يجردونه من ملابسه ثم يُلبسونه إياها من وقت لآخر ، لكنه لم ير هو ذلك ولم يحس به . من الممكن أن يقول مثل هذا الشخص عن نفسه « أظن اني مرتد ملابسي لكن لست متأكداً » ، لكني لا أستطيع أن أقولها وأنا على ما أنا عليه من سلامة حواسي وقدراتي العقلية .

٢ — تتفق القضايا السابقة التي بدأنا الحديث بها في أوجه شبه ثلاثة . تتفق أولاً في أنها صادقة لكن كان من الممكن أن تكون كاذبة . أنا الآن واقف أمامكم فعلا ، لكن كان من الممكن أن أكون جالساً أو نائماً أو ألا أكون بينكم على الاطلاق . نقول عن هـذا النوع من القضايا التي تصدق في مناسبة معينة وكان من الممكن أن تكذب — أنها « حادثة » Contingent — قضايا صادقة لكن ليس في انكارها تناقض . كل القضايا السابقة حادثة بهذا المعنى .

٣ — نتوقف هنا قليلاً لنحلل تصور « الحدوث » . أخالف الفلاسفة القائلين عن القضايا الحادثة اننا لا نعرف بيقين أنها صادقة ، أخالفهم لأنه لا يلزم عن مجرد حدوثها أني لا أعرفها بيقين ، وإنما يمكن أن يتسق حدوث القضية ومعرفتي صدقها . قد لا أعرف بيقين أن قضية ما حادثة صادقة ، لكن لا يكون عـدم صدقها ناشئاً من مجرد حدوثها ، وإنما لأسباب أخرى .

٤ — القضايا الحادثة ممكنة الكذب إذا دخل عنصر الجهل أو الشك لكنها لا تكذب إذا توفر شرط المعرفة . يمكنني مثلاً أن أقول عن هتلر إنه مات صباح اليوم وأقول إنها قضية قـد تكون كاذبة ، لأني أجهل الواقعة أو لم تتوفر لدى المعلومات الكافية التي أتخذها أساساً لقولي . أما القضية الحادثة فهي صادقة يقيناً إذا كنت أعرف انها كذلك ، ومن مجرد حدوثها لا يلزم كذبها .

٥ — نعم يقابل المناطقة والفلاسفة بـين القضية اليقينية والحادثة ،

ويسمون الأولى « حقيقة ضرورية » أو « قضية قبلية ». لا أعترض على هذا الاستخدام لليقين ، لكني أقترح أن هنالك معنى صحيحاً لليقين حتى حين لا تكون القضية قبلية ، مثل تلك القضايا التجريبية التي بدأنا بها . (انتهى مور من تحليل الحدوث) .

٦ — تتفق القضايا السابقة ثانياً في أنها تتضمن حكماً بوجود عالم خارج على عقولنا ، وإن لم تصرح به . « أنا الآن واقف » تتضمن حكماً بوجود بدني ؛ « أنا الآن قائم في حجرة » تتضمن وجود علاقات مكانية مع شيء خارجي هو الحجرة ووعيي بها ، وهكذا . فاذا كنت أعرف يقيناً صدق تلك القضايا ، وإذا كانت تتضمن وجود عالم خارجي ، لزم أني أعرف وجودَ العالم الخارجي ، وتلك نقطة منطقية ، لأنـه إذا صدقت قضية صدق ما يلزم عنها . فاذا بذرت الشكَّ — كما رأى بعض الفلاسفة — في قيام معرفة يقينية بوجود العالم ، فانك لا تستطيع أن تعرف صدق القضايا السابقة ، وهو خلف .

٧ — تتفق القضايا السابقة ثالثاً في قيامها — في جانب من تقريرها — على شهادة الحواس . ليست الحواس الأساس الوحيد لصدقها لكنها احدى الأسس ، أعني حين أصدرت هـذه الاحكام كنت أرى وأسمع وأحس أشياء — أو بعبارة أدق — كنت حاصلاً على احساسات بصرية وسمعية ولمسية وعضوية ، أو ما هو مركب منها . فان صحّتْ تحليلاتنا السابقة ، لزم أن شهادة الحواس يمكن أن تساهم في قيـام معرفة يقينية ، وإن لم يقم اليقين عليها وحدها .

٨ — رأى بعض الفلاسفة أن أي قضية تتضمن وجود عالم خارجي ليست صادقة بيقين ، ذلك لأن صدق القضية التجريبية يقوم على شهادة الحواس ، ولا أستطيع أن أعرف يقيناً — بشهادة حواسي — أني لست في حالة حلم . يتناول مور هـذا الرأي مأخذ الجدّ ويدلي بالنقط التالية . ليس ما يمنع من أن تصدق قضية تجريبية حتى لو كنت في حالة حلم ، فمن الممكن أن يكابد شخص مستغرق في النوم خبرة حلم وهو واقف

وليس نائماً . لقد قرأت عن دوق ديفونشير أنه حدث ذات مرة أنه حلم أنه كان يتكلم في مجلس اللوردات فلما تيقظ وجد نفسه يتكلم فعلاً في المجلس . تلك حالة جزئية على أي حال . لكننا نلاحظ أنــه حين يفيق شخص ما من حلم فانه يقول عادة أنه ظن أنه رأى كذا أو سمع كذا ، لكنه لا يقول أنــــه كان يقرر أحكاماً . وهنا نشير إلى نقطة جديرة بالاعتبار ذكرها رسل أكثر من مرة : إذا بدأنا بالقضية المركبة « يظن فلان أن القضية ق صادقة » ، و « القضية ق صادقة » فلا يلزم منطقياً أن « يعرف هــــذا الشخص أن القضية ق صادقة » ، وذلك تمييز ممكن بين اليقظة والحلم .

٩ — قد يكون تأليف الحـــلم عادة من حصولنا على صور خيالية dream-images أساساً — عند بعض الفلاسفة — لعجزنا عن التمييز الحاسم بين اليقظة والاحلام حيث تحدث لنا مثل هذه الصور في حال اليقظة ، ومن ثم قالوا اننا في حال اليقظة لسنا على يقين من اننا لا نحــلم . وهنا يقول مور إني لا أستطيــع أن أقول في حالة الحلم أني أعرف يقيناً أني أحلم ، وإن كنت أستطيع أن أقول في اليقظة أني أعرف يقيناً كذا وكذا من وقائع ، بل قد أقول إني أعرف يقيناً أني أحلم (إذا كنت في موقف أحلام اليقظة) . ولذلك فإن من المحال أن أتحدث عن حصولي على معرفة يقينية وأنا في حالة حلم .

١٠ — إن صحت النقطتان السابقتان فان التمييز بين الحلم واليقظة ليس مستحيلاً وان كان يظل ممكناً من الناحية المنطقية أن أقول إن كل خبراتي الحسية الحاضرة ليست إلا صوراً حسية مما أكابدها في الأحلام . نقول بعبارة أخرى أن القضية « أنا الآن أحــلم » ليست مناقضة لذاتها . لكن مور يردف قائلاً إنه إذا تركنا هذا الامكان المنطقي ، يمكننا حسم المشكلة بالجوء إلى الأمر الواقع وهو أنـــه إذا أضفت ذكرياتي للماضي القريب مع خبراتي الحسية اليقظة الحاضرة فقد يكفيان لمعرفتي أني الآن لا أحلم .

الفصل السابع

منهج التحليل ورسل

مقدمـــة

بالرغم من أن مور ورسل يؤلفان الصف الأول من رواد الفلسفة التحليلية المعاصرة فانهما يعبران عن وجهين مختلفين لهذه الفلسفة ، بحيث أن الحديث عن مور لا يكفي لمعرفة مواقف رسل الفلسفية . يتفقان في أن التحليل منهج وموضوع ، وأن الميتافيزيقا مبحث فلسفي أصيل . كما أن كلا منهما تأثر بمواقف الآخر في بدء حياته الفكرية . لكنهما يختلفان في أمور كثيرة ، نذكر منها أن رسل لم يأخذ موقف الإدراك العـام معيار صدق القضايا الفلسفية الأخرى ، وإنما كان يفضل نتائج العلم الطبيعي الأكثر عمقاً ؛ كما أنه لم ير اللغـة العادية وسيلة ناجحة للتعبير عن المواقف الفلسفية ، وإنما استمسك بلغة فنية اصطلاحية لأنها أكثر دقة . وكان رسل أكثر من مور اهتماماً باقامة مذهب ميتافيزيقي متكامل . كان بين الفيلسوفين صلات قربى فكريه ، لكنهما كانا يمثلان موقفين فلسفيين مختلفين لدرجة أن أتباع مور المعاصرين يؤلفون مدرسة مختلفة عن مدرسة رسل .

كان رسل B. Russell (١٨٧٢ — ١٩٧٠) مهتماً منذ بدء حياته الفلسفية باقامة الفلسفة علماً[١] ؛ ومن مقومات العلم أن يكون له منهج محدد ،

---

(١) يذكرنا ذلك بهوسرل ، لكننا لا نستطيع تقرير أن رسل أخذ فكرة إقامة الفلسفة علماً عن هوسرل ، فالفكرة قديمة قدم ديكارت وكنط ، كما أن رسل لم يشر إلى هوسرل حين ذكر الفلاسفة الذين تأثر بهم . لكن من المؤكد أن يكون رسل سمع بهوسرل وعرفه ، خاصة وأنه كان يجيد الألمانية ومتصل بالفلاسفة الألمان . لعله قرأ مقال هوسرل الشهير عن الفلسفة =

وقد حدد رسل لنفسه منهجاً فلسفياً ، كان يسميه بأسماء عدة : التحليل ، التحليل المنطقي ، التحليل الفلسفي ، المنهج العلمي في الفلسفة [١] . وكان يعتقد في الأطوار الأولى من فلسفته أن هذا المنهج موضوعي محايد « يقوم على مبادىء يجب أن يقبلها كل دارس مخلص بغضّ النظر عن مزاجه »[٢]؛ وإن كان رسل اعترف فيما بعد أن المنهج مرتبط بمذهب معين ، كما سنرى .

رسل — فيما نرى — صاحب مذهب معين مكتمل ، بخلاف ما قد يرى البعض ، فله نظرية إبستمولوچية معينة تتناول موقفه من الإدراك الحسي بوجه خاص ، ونظرية ميتافيزيقية تعرض تصوره لوجود الأشياء المادية الجزئية وعناصر الوجود ، وموقفه من ثنائية العقل والبدن ، ونظريات في اليقين والاحتمال وفي مناهج البحث العلمي ، عدا نظرياته في الأخلاق والسياسة والاجتماع والاقتصاد . وإذا أردنا وضع عنوان لمذهبه الفلسفي فلدينا تفسيران : تفسير يرى أن رسل يتجاذبه تياران ، يشده أحدهما حيناً ويشده ثانيهما حيناً آخر وهما المذهبان التجريبي والعقلي ، وأنه فيلسوف عقلي حين يكون في قمة يقظته الفلسفية [٣] . ويرى التفسير الثاني أن رسل فيلسوف تجريبي يغذّي التجريبية التقليدية بعناصر منطقية استنباطية ، ومن ثم يوسّع من أفق تلك التجريبية [٤]. وتدعم أقوال رسل التفسير الثاني [٥].

= كمل عكم الذي نشره عام ١٩٦١ ، ثم وجّه الفكرة لتتفق مع ميوله الفلسفية المخالفة لميول هوسرل . نحن نعلم أيضاً أن أول بحث سكتبه رسل عن الفلسفة علماً كان « المنهج العلمي في الفلسفة » وهي محاضرة قرأها في أكسفورد عام ١٩١٤ ، وهي الآن أحد فصول كتابه « التصوف والمنطق » .

(١) لاحظ العنوان الكامل لكتاب رسل « معرفتنا العالم الخارجي » : *Our Knowledge of the External World, as a Field for Scientific Method in Philosophy.*

(٢) B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays,* 1st ed. 1918, A Pelican ed. 1953, p. 119.

(٣) انظر : G. Ryle, "Bertrand Russell," in *Proceedings of Aristotelian Society,* London, 1971.

(٤) انظر : D. F. Pears, *Russell and the British Tradition in Philosophy,* Collins, 1967.

(٥) Russell, *A History of Western Philosophy,* N. Y., 1945, pp. 828-9.

منهج رسل مرتبط بمذهب معين ، يهمنا هنا لا هذا المذهب وإنما كيف بدأ . بدأ بالثورة على الفلسفات المثالية بوجه عام ومثالية برادلي بوجه خاص ، وقال رسل عن نفسه انه ثار هو ومور منذ اواخر عام ١٨٩٨ على هـذه الفلسفات ، وأن مور قاد الطريق ، وأن رسل تبعه ، وأنهما اقتنعا أن التحليل منهج سليم لحل المشكلات الفلسفية .

خصائص المنهج التحليلي

— يقابـل رسل بين التحليل analysis والتركيب synthesis ، ويرتبط مقابلته بينهما بثورته على المذاهب المثالية ، إذ يرى أن منهج التحليل منهج يناسب الفلسفات التجريبية ، وأن التركيب ملائم للمثالية ، ولقد فهم من التركيب أنه البدء بفكرة معينة أو مبدأ معين واتخاذه أساساً تفسر في ضوئه كل الموجودات وكل المشكلات : فقد كانت فكرة العنصر القبلي في خبرتنا بالعالم المحسوس مثلاً فكرة مركزية في فلسفة كنط ، وفكرة التطور الجدلي متغلغله في كل مذهب هيجل وهكذا . لاحظ رسل أن الفلسفات المثالية لم تحرز تقدماً كبيراً لأن الفيلسوف المثالي كان يتنـاول المشكلات جميعاً وكأنها مشكلة واحدة ، فإذا جاء فيلسوف مثالي آخر عبدأ يختلف بدأ من جديد ، ولم يبدأ حيث انتهى سلفه . وهنا يأتي فضل التحليل ، وهو تقسيم المشكلة الفلسفية التقليـدية إلى عدد كبير من المشكلات الجزئية المتميز بعضها عن بعض ، وصياغة كل منها على نحو أقل صعوبة وحيرة . « فرّق تسد » مبدأ مثمر في الفلسفة كما هو كذلك في ميادين أخرى[1].

« منهجي الذي أثبتُ عليه هو البدء بشيء غامض لكنه محيّر — شيء لا شك فيه وان كان يصعب التعبير عنه بدقة ، فأقوم بعملية شبيهة برؤية شيء ما بالعين المجردة ، ثم بفحصه خلال المجهر : سوف أجد انه تتكشف لي — بتركيز الانتباه — تقسيمات وتمييزات لم تكن واضحة من قبل، كما أنه يمكنك أن ترى بالمجهر ميكروبات لا يمكنك تميزها بدونه . هنالك من ينفر من التحليل، لكن لا يزال يبدو لي واضحاً — كما هو

(١) *Mysticism and Logic*, p. 109.

الحال في علم الفكر – ان التحليل يقدم معرفة جديدة دون رفض ما نعرفه من قبل. لا ينطبق ذلك على تركيب الأشياء المادية فقط وإنما ينطبق أيضاً على التصورات (١).

فالتحليل يعني أولاً تمييز المشكلات ، وتقسيم كل منها إلى عدد من المشكلات الجزئية حتى يسهل تناولها واحدة بعد الأخرى ، في صبر وأناة ، ذلك يحقق فهماً أدق للمشكلات وتقدماً أكبر من إمكان حلها ، والتردد الذي قد نصل إليه نتيجة التحليل قد يكون أفضل من تلك التعميمات السريعة وادعاء الوصول إلى يقين بلا أساس . وقد يدفع هذا المنهج إلى إتصال البحث في الفلسفة ، وأن يبدأ الفيلسوف حيث انتهى سلفه أو يصلحه أو يطوره . خذ تطبيق رسل لمنهجه على إحدى المشكلات – وهي نظرية الاستطيقا الترنسندنتالية لكنط . وجد رسل أن كنط تناول في هذه النظرية ثلاث مشكلات وكأنها مشكلة واحدة ، ويحاول رسل تمييزها . هنالك أولاً مشكلة منطقية ناشئة عن طبيعة المكان الهندسي وصلته باليقين الرياضي ، ولقد وجد رسل أن هذا اليقين أكثر ارتباطاً بالنسق الإستنباطي (أو الأكسيوماتيك) منه بالمكان الهندسي . وهنالك ثانياً مشكلة فيزيائية تنشأ عن العلاقة (إن وجدت) بين المكان الهندسي والمكان الفيزيائي ، وقد رأى كنط التقريب بينهما . إننا لا نستطيع أن نقدم تقريراً قاطعاً ما إذا كان المكان الفيزيائي مكاناً إقليدياً أو لا إقليدياً . وهنالك أخيراً المشكلة الابستمولوجية موضوع اهتمام كنط الرئيسي وصيغت في السؤال : كيف نصل إلى معرفة تركيبية قبلية عن الهندسة ؟ وأجاب كنط : يقوم يقين القضايا الهندسية على أن المكان الهندسي حدس قبلي خالص ليس مشتقاً من خبرة حسية . ومن ثم فهذه القضايا صادقة دائماً ، وأجاب رسل : معرفتنا للهندسة البحتة قبلية ، أما معرفتنا للهندسة التطبيقية فتركيبية ، فإذا ميزنا بين الهندستين تساقطت مشكلة كنط [٢] .

---

(١) Russell, *My Philosophical Development*, p. 133.

(٢) *Mysticism and Logic*, pp. 110-115.

٢ — أراد رسل بالتحليل أن يجعل الفلسفة بحثاً نظرياً خالصاً في الأشياء والعالم دون أن تشبع فينا ميلاً خاصاً أو ترضي فينا إنفعالاً معيناً. ويقول إن ذلك هو طريق الحكمة، ومن ثم أرادنا أن نقلل في الفلسفة من الاهتمام بالبحث في أصل العالم ومصير الإنسان وسعادته وآماله، ذلك لأنه رأى أن الخلط بين البحث النظري وإرضاء ميولنا ومعتقداتنا الخاصة أدى الى اضطراب في التفكير، فالفلاسفة من أفلاطون إلى وليم جيمس جعلوا آراءهم الميتافيزيقية متأثرة ببعض معتقداتهم الخلقية التي رأوا أنها تكفل حياة الفضيلة؛ لا يعني ذلك أن رسل يرى البحث في مصير الإنسان وسعادته وآماله العميقة عديمة الجدوى، بل يراها تكشف لنا طريقاً جديداً للإحساس بالحياة والعالم. وهنا يشير بإجلال إلى سبينوزا وبرجسون، لكنه رأى أن البحث في هذه الأمور لا يزيد من معرفتنا للعالم معرفة موضوعية، وهي ما نريدها إذا أردنا للفلسفة أن تكون علماً لا يتلوّن بتلوّن الفلاسفة[1].

٣ — ثالث خصائص المنهج التحليلي عند رسل ألّا تتجاهل الفلسفة معطيات العلم ونتائجه. وكثيراً ما أسيء فهم رسل في هذه النقطة. نعم كان رسل يصف فلسفته في العشرينات بأنها «فلسفة علمية»، وقد قال مرة في آخر كتبه الفلسفية «إننا مضطرون إلى الاعتقاد بالفيزياء المعاصرة حتى لو ذقنا معها ألم الموت»[2]. لكنه لم يكن يدعو إلى فلسفة تتبع مناهج الفيزياء ولا تبحث موضوعاتها. لم تكن الفلسفة العلمية تعني عنده سوى تقسيم موضوع البحث إلى مسائل وأجزاء وبحث كل واحدة منها على حدة، لا أخذ موضوع البحث — إن كان مركباً متشابكاً — كما لو كان مسألة واحدة وأن نبحث ما نبحث بموضوعية وتجرد دون أن يسوقنا

---

(١) انظر: *Our Knowledge of the External World*, pp. 27-31
وأيضا: *Mysticism and Logic*, pp. 104-106
وأيضا: *A History of Western Philosophy*, pp. 834-5.
(٢) *Philosophical Development*, p. 17.

في ذلك دافع شخصي أو اعتقاد معين . لعل ذلك كل ما أخذه رسل من المنهج العلمي في الفلسفة .

فلننتقل بعد ذلك إلى موقف رسل من إفادة الفلسفة من معطيات العلوم ، ما نوجزه في القضايا الآتية :

(أ) النظرية الفلسفية نظرة قبلية ، ورغم ذلك فإن معطيات العلم ونتائجه يجب أن تكون معطياتنا الأولى للبحث الفلسفي . فمثلاً حين أقام نظرية عن معرفتنا للعالم الخارجي ، لم يتجاهل ما أتت به النظرية النسبية من استبدال المتصل المكاني الزماني بالمكان والزمن ، واستبدال الحوادث events بالجزيئات particles ، كما أن رسل لم يقطع صلته بمواقف العلماء حين كان يقيم نظريته في العلية ومصادرات المناهج الإستقرائية والاستنباطية .

(ب) لا نتجاهل نتائج العلوم لكننا لا نعتبرها كلية الصدق ، فقد تكون خاطئة . وكان رسل ينعي على اولئك الفلاسفة الذين أخذوا بعض النظريات العلمية كمبدأ حفظ الكتلة (كنط) أو نظرية التطور (سبنسر) وأرادوا تعميمها ليفسروا الكون كله في ضوئها ، كما لو كانت قوانين قبلية . نعم هي قوانين صادقة لكن تضل الفلسفة لو جعلتها صادقة دائماً واستخدمتها كمقدمات لاستنباط نظريات فلسفية [1] ، وهنا يعلن رسل ما هو جدير بالتسجيل : « ... لم يكن العلم يوماً ما صادقاً صدقاً كلياً ، لكنه نادراً ما يكون كله خطأ ؛ بالعلم — كقاعدة — إمكان أن يكون أكثر صدقاً من النظريات غير العلمية ، ومن ثم فمن المعقول أن نقبله قبولاً شرطياً » [2] .

(ج) كان رسل يدرك تماماً أنه لا يمكن للنظرية الفلسفية — رغم أنها قبلية — أن تكون صادقة صدقاً كلياً ، لأنها وجهة نظر ، قد يقبلها فرد وقد يرفضها آخر . ومن ثم يعطي رسل النظرية الفلسفية نفس درجة

(١) M. L. pp. 100-106.   (٢) P. D. p. 17.

الصدق التي يعطيها المعاصرون لنظرياتهم ، إنها تتسق مع الوقائع وتمدها[1].

٤ — رابع خصائص المنهج التحليلي عند رسل وجوب اتخاذ مبادىء المنطق ونظرياته أساساً للبحث الفلسفي ، بقدر مـــا تسمح به طبيعة الأشياء . فقد أثارت هذه الخاصة أيضاً جدلاً من جانب خصوم رسل الذين أساءوا فهمه . لم يقصد رسل أن يقول في هذا المجال أن النظرية الفلسفية يجب أن تكون صادقة دائماً أو أننا نصل إليها ببرهان منطقي واستنباط محكم ، بل كان رسل يرى أن النظرية الفلسفية ليست ممـا تقبل البرهان ولا حتى مما يحكم عليها بالصدق . كان رسل يقصد بالأساس المنطقي للبحث الفلسفي محاولة استخـدام بعض النظريات المنطقية الأساسية في تناولنا للمشكلات الفلسفية ، أو تطبيق تلك النظريات على مشكلاتنا بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء : وأهم تلك النظريات المنطقية التي صاغها رسل ثلاثة : نظريته في تحليل القضـايا ، والنظرية الوصفية ، ونظرية الأنماط المنطقية . تلك نظريات منطقية بحتة تؤلف جانباً أساسياً من جوانب المنطق الرمزي وفلسفـة الرياضيات ، لكن يمكن تطبيقها على بعض المشكلات الفلسفية . ولقد أضاف رسل في آخر كتبه موقفاً يمكننا تسميته تطبيق الأكسيوماتيك في الفلسفة .

لرسل تحليل معين دقيق للقضايا — وهو تطوير لما بدأه فريجه وبيانو — وهو بمثابة تصنيف للصور المنطقية للقضايا : لدينا صورة القضية الشخصية singular proposition (وهي ما سميت بالقضية الحمليـــة في المنطق التقليدي) ، وصورة القضية العامة أو الكلية universal prop. (وهي ما سميت خطأ في المنطق التقليـدي بالقضية الحملية) ، وصورة القضية الوجودية existential prop. ، وصورة قضية العلاقة relational prop. ، وصور عديدة للقضية المركبة . ذلك تصنيف منطقي بحت ، لكن يمكن الافادة منه في بعض المشكلات الفلسفية من حيث إيجاد العلاقة بين صنف من القضايا والوقائع التي تدل عليها . خذ القضية العـامة مثلاً : ليست قضية حملية بالمعنى التقليدي وإنما شرطية متصلة ، ومن ثم لا يتحتم أن

(١) *Ibid.*, p. 108.

يكون لموضوعها وجود واقعي ، قد تبذر هـذه النقطة شكوكاً في أي نظرية واقعية بالمعنى الاسكولائي للكليات . ومن جهة أخرى القضية العامة التجريبية ليست مشتقة من الخبرة الحسية وحدها وإنما يضاف إليها عنصر آخر هو مقدمة عامة تجزيبية فالقضية التجريبية العامة « كل انسان فان » ليست مشتقة من خبرات حسية فقط وإنما يضاف اليها « هؤلاء الناس موضوع الخبرة هم كل الناس » وهذه ذاتها قضية عامة ، ومن ثم يجب الاعتراف بحقائق عامة مستقلة عن الخبرة الحسية[1]. ويعلمنا المنطق أيضاً أن القضية الوجودية التي موضوعها اسم علم إنما هو سوء استخدام للغة ، فاذا قلت « مصطفى موجود » فاني لم أعرف كيف استخدم اسم العلم ، لأنه لا معنى لاسم العلم إلا إذا كان لمسماه وجود ، ومن ثم فالمحمول هنا زائد وحشو ، وتصبح القضية السابقة قضية محتوية على موضوع فقط دون محمول . أما إذا كانت القضية الوجودية موضوعها لفظاً عاماً مثل « البشر موجودون » (وهي تساوي في المنطق القضية « هنالك انسان ») فالموجود هنا لا يعني وجوداً واقعياً محسوساً وإنما يعني انه يمكن الحديث أو التفكير في صنف البشر . ومن ثم نتفادى ابتكار وجود واقعي لأصناف غير افرادها ، أو علاقات غير أطرافها ، وما إلى ذلك .

النظرية الوصفية

نظرية منطقية بحتة صاغها رسل في أول هـذا القرن ليتغلب على صعوبات معينة في فلسفة الرياضيات . هي ذاتها ثمرة تحليل منطقي ، لكن رسل استخدمها كأداة لتحليل مشكلات فلسفية والوصول الى حلها . نذكر فيما يلي نقطتين من تلك النظرية مما تخدم أغراضنا . يتحدث رسل عن « الوصف المحدد » ، وهو العبارة التي تصف شخصاً أو شيئاً معيناً لا تصف غيره ، ومن ثم ترادف اسم العلم الذي يشير إلى هـذا الشخص أو الشيء . نقول عن « ارسطو » انه اسم علم ، وعن « معلم الاسكندر »

(١) انظر : Russell, *Our Knowledge of the External World*, pp. 52, 65-6.
وانظر أيضاً : *P. D.*, pp. 132, 148-9.

انه وصف محدد ؛ « طه حسين » اسم علم ، لكن « مؤلف الأيام » وصف محدد وهكذا . الفكرة الرئيسية في النظرية الوصفية هي التمييز المنطقي الحاسم بين اسم العلم والوصف المحدد ، إذ لا يمكننا الاتيان بقضية تحوي اسم علم إلا إذا كان هنالك ما أو من يشير إلى هذا الاسم في الواقع ، بينما يمكننا الاتيان بقضية تحوي وصفاً محدداً ويكون لها معنى ؛ ورغم ذلك لا يتحتم أن يشير هذا الوصف إلى وجود واقعي في الخارج . إذا وضعنا الوصف « الملك الحاضر لفرنسا » أو « ابنة هتلر » في قضية فان لها معنى ، تماماً مثلما آتي بقضية بها أوصاف مثل « الرئيس الثاني لجمهورية مصر » أو « عشيقة هتلر » . كل الاختلاف بين القضيتين هو أن القضية التي يرد فيها وصف محدد لا يشير إلى واقع قضية كاذبة ، لكن لا زال لها معنى ، بينما القضية التي يرد فيها وصف محدد يشير إلى واقع تكون صادقة أو كاذبة حسب الواقعة التي تعبر عنها ؛ وأساس التمييز المنطقي بين اسم العلم والوصف المحدد هو أنه اذا ترجمنا القضية التي بها اسم علم إلى قضية أخرى تكافئها في المعنى ، يجب أن يرد اسم العلم في القضية الجديدة ، بينما إذا ترجمنا القضية التي بها وصف محدد إلى قضية اخرى تساويها في المعنى فيمكن أن يخلو منها الوصف المحدد . فالقضية « الملك الحالي لفرنسا أصلع » تساويها في المعنى القضية « يوجد فرد واحد على الأقل يحكم الآن فرنسا وأنه أصلع » . حين وصل رسل إلى هذه النظرية ، طبقها هو نفسه على مشكلات فلسفية ووجد لها حلاً ، امكنه بفضلها أن يقول أن كل القضايا التي تحوي كلمات "صنف" أو "علاقة" أو "عدد" قضايا يمكن ترجمتها إلى قضايا أخرى تختفي فيها تلك الكلمات ، ومن ثم فهذه الكلمات ليست اسماء اعلام ولا تشير إلى اشياء أو معان لها وجود واقعي في عالم آخر . انها « رموز ناقصة » لا تفهم إلا في سياق قضية[1] .

لقد طبق رسل هذه النظرية على مشكلات فلسفيه أخرى ، منها

(١) تجد مزيداً عن تصنيف رسل للقضايا ونظريته الوصفية في كتابنا « المنطق الرمزي ، نشأته وتطوره » ، بيروت ١٩٧٣ ص ١٢٨ - ١٨٣ ، ١٨٩ - ١٩٥ ، ٢٢٦ - ٢٣٠ ، والفصل السادس عشر .

مشكلة معرفتنا العالم الخارجي ؛ وسنشير إلى هذا التطبيق بعد قليل .

الاكسيوماتيك في الفلسفة : لقد رأى رسل في آخر كتبه أن يدون شيئاً جديداً مشتقاً من مبادئ المنطق استخدمه في تناوله المشكلات الفلسفية : أراد أن يفيد في الفلسفة من النسق الاستنباطي أو الاكسيوماتيك وهو منهج البحث في الرياضيات : نبدأ بوضع قائمة من اللامعرفات وقائمة أخرى في التعريفات وقائمة ثالثة من المصادرات صريحة واضحة ثم نستنبط منها النظريات الرياضية ، وتصبح هذه النظريات استنباطاً محكماً صورياً من تلك المقدمات . كان رسل يعلم أن ليس بالنظرية الفلسفية هذا الصدق المطلق ولا ذلك الاستنباط الصوري الذي بالرياضيات ، لكنه أفاد في الفلسفة من روح هذا المنهج . رأى أننا في الفلسفة لا نبدأ من لا شيء ، ولا نبدأ بالبرهان على كل قضية ، وانما ينبغي أن نقيم نظرياتنا الفلسفية على أساس بضع مبادئ نعتبرها مصادرات نسلم بها منذ البدء ، ثم نقيم نظرياتنا على هداها . لقد دون رسل مصادرات ستة وكان يسميها أحياناً تحيزات prejudices . يقول أنه يسلم بها منذ البدء ولا يعرف كيف يبرهن عليها لكنه لا يستطيع الشك فيها وهي : (أ) فكرة الاتصال بين العقل الحيواني والانساني على طريقة السلوكيين ، كمنهج لا كنظرية ثابتة (ب) اتجاه الفيزياء والفلك في قلة أهمية الحياة والخبرة الانسانية بالقياس إلى عالم الأفلاك ، وصغر كوكبنا بالقياس إلى عالم المجرات (ج) الوجود أوسع مجالاً من المعرفة أي يمكننا السماح بوجود أشياء حتى لو لم تكن موضوع خبرتنا (د) هنالك استدلالات احتمالية لا يمكن اثباتها بالخبرة لكن يجب علينا قبولها (هـ) أهمية العلاقة بين اللغة والواقع ، لكني لا أذهب إلى حد القول أن الفلسفة مجرد بحث لغوي منعزل عن الواقع (و) التحليل كمنهج ، وهو أكثر المصادرات أهمية [1] .

خطوات المنهج التحليلي [2]

(أ) الشعور بمشكلة فلسفية : « إنه الشعور بشيء غامض لكنه محيّر ،

(1) *P. D.*, pp. 128-133.

(2) لم يكتب رسل خطوات منهجه صريحة مقسمة على النحو الذي نقوم به ، لكننا استوحينا =

شيء يبدو لي كما لو كان غامضاً لكني لا أستطيع التعبير عنه بدقة . . . [إنه تلك] الحالة العقلية الغريبة القلقة التي يشعر بها فرد إزائها بيقين تام دون أن يكون قادراً على تحديد ما هذا الذي هو على يقين منه » [١] .

خذ مثالاً : إذا قلتَ لشخص غير فيلسوف : كيف عرفتَ أن لي عينين ؟ سوف يجيبك : ما هذا السؤال التافه ! إني أرى أن لك عينين . لا نفترض أننا سوف نصل — في نهاية البحث — إلى شيء مختلف كل الاختلاف عن هذا الموقف العادي المألوف . سوف نصل إلى رؤية تركيب معقد بعد بعد أن ظننّا كل شيء سهلاً ، وسوف ندرك غيوم الشك تحيط بمواقف لم تثر فينا من قبل أي شك ، بل سوف نجد أن للشك ما يبرره أكثر مما افترضنا » [٢] .

(ب) إعداد المادة الخام لبحث المشكلة : والمادة الخام هنا أو المعطيات هي مجموعة المعارف المألوفة body of common knowledge أو ما يسميه مور معتقدات الإدراك العام التي يعتنقها الرجل العادي common sense ؛ غالباً ما تكون هذه المعارف مركبة غامضة . يجب ألا نسلم بصدقها دون مناقشة وإنما نأخذها كنقطة بدء لبحثنا ، ونشرع في تحليلها لعزل العناصر الصادقة فيها عما هو خاطئ أو حشو لا ضرورة له وقد يؤدي تحليلها إلى الشك فيها جميعاً ، لكن ينبغي ألا يغرينا ذلــــك بالشك المطلق في معتقداتنا المألوفة . نعم لا يمكن مهاجمة مذهب الشك بحجج منطقية لكننا نحاول تخفيف حـــدة الشك المطلق ، ونبحث فيما هو يقين ، وإن موقفاً ضئيلاً به يقين لأفضلُ من مواقف براقة يكتنفها غموض . افرض أننا جعلنا مشكلة بحثنا معرفتنا للعالم الخارجي ، فان معطياتنا الأولى سوف تتألف من العناصر الآتية : إدراكنا المباشر للأشياء الجزئية في حياتنا اليومية ، معرفتنا المألوفة لأشياء خارج خبرتنا كوقائع التاريخ والجغرافيا والصحف ، ومعطيات العلوم عن تلك الأشياء الجزئية [٣] .

= الخطوات التالية من اشاراته المتناثرة في مختلف كتبه .

(١) *P. D.*, p. 133. (٢) *Ibid.*, p. 136.

(٣) *Our Knowledge of the External World*, pp. 72-3, 214.

(ج) الانتقال مما هو مركب غامض إلى ما هو بسيط مجرد: ننتقل في الرياضيات من البسيط إلى المركب، لكننا ننتقل في الفلسفة من المركب إلى البسيط — من المركب إلى عناصره ومبادئه. ننظر في معارفنا الأولية ونحاول ردّ مضمونها إلى ما هو أقل تركيباً وغموضاً. نحاول ترتيب أكثرها بساطة ودقة في عدد قليل من القضايا، ونعتبر هذه القضايا مقدمات أولية لتلك المعتقدات. سوف نجد مثلاً أن شهادة الحواس لا تثير اعتراضاً أساسياً بينما تختلف شهادة الوثائق الجغرافية والتاريخية في درجة تصديقنا لها. نعم يشككنا علماء النفس في يقين شهادة الحواس لأنهم يقنعوننا مثلاً بأن ما نراه ونسمعه قد يكون استدلالاً لا بداهة فيه. يقولون إننا في ادراكنا للمكان نستدل — بطريقة لا شعورية — الحجم الحقيقي والشكل الحقيقي لشيء ما من حجمه وشكله الظاهرين حسب بعدنا عنه أو قربنا منه وزاوية ادراكنا له. نعم معطيات الحس مليئة بالصعوبات، لكننا نتجاهلها في مشكلتنا الراهنة، لكن تصبح موضوع تحليل إذا كانت مشكلتنا هي المعطيات الحسية [1].

(د) اختبار البسيط الذي وصلنا إليه لتحديد درجة يقينه: ما وصلنا إليه من مقدمات أولية أقل غموضاً من المعارف التي إشتُقّت منها، لكن قد يكون بعض تلك المقدمات موضوع شك. مثل قولنا إن الشيء المادي مستقل عن إدراكنا له وله ديمومة في الزمن واستمرار في المكان. ولذلك يجب علينا البحث في المقدمات الأسبق سبقاً منطقياً والمقدمات المشتقة من هذه. نصل حينئذ إلى التمييز بين ما يسميه رسل المعطيات الصلبة hard data والمعطيات اللينة soft data ؛ بالصلب يعني ما يقاوم نقدنا وتحليلنا وما يصعب الشك فيه، وإلا سقطنا في هوة الشك المطلق.

سوف نجد مثالاً حياً للمعطيات الصلبة في المعطيات الحسية sense data في مجال البحث في موضوعات الإدراك الحسي، ونعني بالمعطيات الحسية

(١) *Ibid.*, pp. 74, 189-190, 214.

هذه البقعة اللونية التي أراها في لحظة نظري إلى شيء ما أو تلك الصلابة التي أحسها حين أضغط على جسم ما بإصبعي أو ذلك الصوت المعين الذي أسمعه حين أضرب بيدي عليه، ومن ثم لا يصبح الشيء المادي الجزئي سوى مجموعة معطياتي الحسية عنه ، فإن قيل إن استقبال المعطيات الحسية دليل على وجود شيء مادي خارج عنا ، يردّ رسل بقوله إن هذه النقطة لم تقل سوى أن للاحساسات علة وأن المعطيات الحسية هي العلة . وبالمعطيات اللينة يعني رسل ما يمكن للفيلسوف مناقشته أو الشك فيه كالاعتقاد بديمومة الأشياء المادية مستقلة عن إدراكنا لها[1] .

(هـ) تأليف تفسير ممكن في ضوء ما وصلنا إليه يقيناً : وحين نصل إلى ما وصلنا إليه من تحليل واستبعاد واستبقاء ، نجد أنه لم يعد يوجد أساس لكثير من معتقداتنا المألوفة . لكننا لا نريد الوقوف عند هذا الحد ونقع في حبائل الأنانة Solipsism وإنما نريد عالماً موضوعياً . لنبدأ إذن بما هو يقين ونقيم على أساسه فرضاً يلعب الخيال فيه دوراً ، وهذا الفرض تفسير ممكن للعالم المحسوس . هيا نتخيل أن كل إنسان ينظر إلى العالم من زاويته الخاصة — على نسق مونادولوجيا ليبنتز ، إذ يرى كل إنسان في كل لحظة عالماً ثلاثي الأبعاد . حين نقول أن شخصين يريان شيئاً واحداً ، فإن ما يراه أحدهما مخالف لما يراه الآخر ، وذلك لاختلاف وجهات نظرهما المكانية ، فلكل شخص مكانه الخاص (لا يقصد رسل هنا أن كلا منهما يقف في مكان مختلف ، وإنما تقوم هذه النقطة لرسل على أساس تمييزه بين نوعين من المكان : المكان الذاتي أو السيكولوجي ، والمكان الموضوعي أو الفيزيائي ، والمقصود هنا بالمكان الخاص المكان الذاتي) . هيا نفترض نتيجة لذلك أن الشيء المادي الجزئي — من حيث هو موضوع إدراك — مجموعة وجهات النظر المختلفة لمختلف الناس المدركين له ، أو أنه المعطيات الحسية المختلفة من وجهات نظر مختلفة . أما الشي المادي ذاته فهو «تركيب منطقي» logical construction . هذا التصور للشيء المادي يستند إلى التحليل

(١) *Ibid.*, pp. 75-9, 83-93.

السابق كما يستخدم « نصل أوكام » والنظرية الوصفية . نريد أن نستبعد العناصر التي لا مبرر لها في الاعتقاد المألوف مثل عنصر الاعتقاد بديمومة الشيء المادي في الزمن واستمراره في المكان ، فذلك يحوي أكثر مما يسمح به الإدراك الحسي إذ لا يسمح الإدراك الحسي إلا بالمعطيات الحسية . ولا نريد أن نستدل وجود الشيء من إدراك معطياته الحسية ، وهنا يصوغ رسل نصل اوكام صياغة جديدة : « التركيبات المنطقية يجب أن تستبدل بالأشياء المستنتجة ما أمكن wherever possible, logical constructions are to be substituted for inferred entities »[1]. ومن جهة أخرى يمكن الإفادة من النظرية الوصفية في إقامة تصور جديد للشيء المادي: نترجم القضية التي بها إسم شيء مادي إلى قضية أخرى مكافئة لها في المعنى ، لكننا نستعيض عن هذا الإسم بمجموعة أوصاف محددة عن ذلك الشيء ، وتصبح مجموعة الأوصاف هنا هي مجموعة المعطيات الحسية . ويسمى هذا التحليل أو هذه الترجمة أحياناً منهج الرد method of reduction أي رد الشيء المادي إلى مجموعة معطياتنا الحسية عنه ، وليس به أكثر من ذلــــك . فالشيء المادي إذن مجموع معطياته الحسية من وجهات نظر مختلف الناس المدركين له مجتمعة ، وكل منا يرى وجهاً من وجوه الشيء . نسمي الشيء « تركيباً » لأنه يقوم على خبرة حسية ، و « منطقياً » لأننا وصلنا إليه بمنهج منطقي . هذا العالم الذي نتصوره مختلف عن عالم الإدراك العام في حياتنا اليومية ، ولذلك فقد يكون هذا العالم الذي نتصوره عالماً واقعياً وقد لا يكون ، لكنه هو كل ما يمكننا الوصول إليه بما يتسق مـــع الخبرة والفيزياء والفسيولوجيا . ليس هنالك دليل تجريبي على إنكار هذا الفرض الفلسفي ، كما أنه ليس الفرض الوحيد ، ولا حتى بالتفسير الذي ندعي صدقه صدقاً مطلقاً ، لكننا ندّعي أنه مقبول[2] .

---

(١) Mysticism and Logic, p. 148 . أما صيغة أوكام لنصله فهي : ينبغي الا نكثير من الموجودات او المبادىء إلا ما هو ضروري

Entia non multiplicanda praeter necessitatem.

(٢) انظر : *Our Knowledge of the External World*, pp. 94 - 101

حدود منهج التحليل

اعتقد رسل أن التحليل منهج مثمر لحل بعض المشكلات الفلسفية ، لكنه كان مدركاً لحدود هذا المنهج . يعجز التحليل عن حل كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية ، خاصة ما يتعلق منها بمصير الانسان وسعادته وأخلاقياته والحياة الأخرى ووجود الله وأصل الكون وما به من خير أو شر ، وما ينطوي عليه من تفاؤل أو تشاؤم ؛ يقول رسل عن تلك الأمور ان للانسان رغبة عميقة ومطلباً أصيلاً في بحثها وحلها ، لكن لا يُقدم عليها إلا فيلسوف عاجل أسرف في طموحه ؛ ولقد برهن تاريخ الفكر الفلسفي على أن جهود الفلاسفة في ذلك المضمار مضنية وغير مثمرة حيث يختلف هؤلاء الفلاسفة حتى على نقطة البدء . أما آن للفلاسفة أن يبذلوا الجهد في تواضع وأناة فيما يستطيعه الانسان ؟ أدرك رسل أخيراً أنه يجب أن نسلّم بعض مشكلاتنا للعلوم الأخرى رغم أنه قليل الأمل في أن تنجح تلك العلوم في الوصول إلى حلّها : يقصد أن نترك مشكلات أصل الكون وتناهيه أو لا نهائيته للفلك ، ومشكلات الإدراك الحسي وثنائية العقل والبدن لعلم النفس[1] .

= وايضاً : Pears, *Russell and The British Tradition*, p. 37

نادى رسل بنظرية المعطيات الحسية كجزء من نظريته العامة للادراك الحسي منذ عام ١٩١٢ تحت تأثير مور ، لكنه ظل يطورها منذ عام ١٩١٩ حتى ذابت فكرة المعطيات الحسية في اطار جديد لنظرية الإدراك الحسي . لم يتخلّ رسل عن المعطيات الحسية كحوادث فيزيائية — في الجهاز العصبي — مخالفاً في ذلك لوك وهيوم ، لكنه رفض موقفه السابق وهو أن المعطيات معطيات للذات ego . إنه يرى الآن أن الذات ليست جوهراً وإنما تركيب منطقي من مجموعة حوادث تاريخها ، ومن ثم ليس هنالك شيء ثابت ليستقبل المعطيات . هنالك معطيات لكنها دخلت في نسيج عملية الإدراك الحسي المعقدة ، عناصرها الاحساس الذي يُردّ إلى المنبه الخارجي والخبرات الماضية والعادة التي تنشأ عن غزارة الخبرات ثم الأحكام . فحكم الإدراك الحسي يتألف من معطيات حسية كتركيب منطقي .

انظر : *Philosophical Development* pp. 134 - 44

وايضاً : *Mysticism and Logic*, p. 147

وايضاً : Pears, *op. cit.*, pp. 32 - 42, 174 - 7, 190 - 6

(١) انظر *Mysticism and Logic*, p. 119.

خلاصة منهج التحليل

لقد أظهرنا حديث مور عن منهج التحليل ، ونقده الذاتي له على أن التعريف الدقيق للتحليل صعب للغاية ، إذا قصدنا بالتعريف كشفاً عن الخاصة أو الخواص التي تميز التحليل عن غيره من المعاني والمناهج ، ويكون مثل التحليل — كما تقول مرجريت ماكدونالد — كمثل الكلمات : فلسفة ، علم ، علمي ، فن ... الخ من المحال تعريفها[1]. ونلاحظ أن مور لم ينفرد بهذا الموقف ، بل شاركه كثيرون من الفلاسفة ، مثل برود (١٨٨٧ —) الذي رأى أن للتحليل شرطاً ضرورياً وهو تحقق التكافؤ المنطقي بين القضية موضوع التحليل والقضايا التي تكون تحليلاً لها ، لكنه قال أنه شرط غير كاف ، ولا يعرف ما هذا الشرط الكافي[2]. وبالرغم من ذلك فاننا نجرؤ على القول أنه يمكن اكتشاف خواص مميزة للتحليل ، هي التمييز والتقسيم والنقد . حين نتحدث عــــن تحليل فرض أو موقف أو شيء أو تصور مركب ، أو واقعة أو قضية مركبة ، فأننا نميزه من غيره من الفروض التي تتشابك معه ، ثم نقسمه إلى أجزاء ونتناول كل جزء على حــدة تناولاً نقدياً يكشف عن خصائصه وسماته ومميزاته ووظائفه ، وقد يحتاج الأمر إلى استنتاج ما يلزم عنه من مواقف أو قضايا . إن صح ذلك ، فإنا نقول عن برهان استخدام برهان الخلف ، أنـــه نوع من التحليل ، وعن قسمة الشيء إلى مادة وصورة وبيان أنواع الحركة أو العلة أنه نوع من التحليل ، وعن البحث في المبادىء الأولى للمعرفـة أو الموجـــودات أنه تحليل ، وهكذا . ولا يعني مــا قلناه أن لا أساس لصعوبات مور وغيره ، فقد نجد أن صعوباته لم تكن في تعريف الكلمة ، بقدر ما كانت في المشكلات التي تنشأ عن تحقيق التحليل الصحيح التام .

يمكننا حصر نماذج التحليل عند الفلاسفة الانجليز المعاصرين في نموذجين

---

(١) M. Macdonald (ed.), *Philosophy and Analysis*, Oxford, 1954.

(٢) C. D. Broad, " Two Lectures on the Nature of philosophy," now included in : D. H. Lewis, *Clarity is not Enough*, London, 1963.

رئيسيين : تحليل فلسفي ، وهو طابع ما يسمى أحياناً « مدرسة كمبردج » ، وتحليل لغوي وهو طابع ما يسمى « مدرسة اكسفورد » . يهتم التحليل الفلسفي بتصورات وقضايا ، ومعتقدات الرجل العادي ، والفروض الأساسية في مختلف العلوم لاعطاء معناها الصحيح (مور) ، أو لنقدها (رسل) ، أو لتبريرها (كولنجوود) . ويتخذ منهج التحليل الفلسفي صورتين بارزتين . الأولى اتخاذ قضايا الإدراك العام معياراً لصدق القضايا الفلسفية الأخرى ، ويجري معها الاستخدام العادي للكلمات والعبارات فنعبر باللغة المألوفة التي يستخدمها الرجل العادي عن المشكلات الفلسفية (مور ، كما تأثر فتجنشتين المتأخر بهذا النهج) . أما الصورة الثانية فهي ما تسمى احياناً « منهج الرد » reductionism أو « التحليل بالرد » reductive analysis مثلما نرد الحديث عن الأصناف إلى حديث عن أفراد فقط ، ونرد الكائنات المجردة إلى كائنات محسوسة جزئية ، والشيء المادي الجزئي إلى مجموعة معطياته الحسية ، والحالات والعمليات العقلية إلى سلوك فيزيائي (رسل واتباعه ، ولقد استخدم مور هذا المنهج أيضاً في نظريته عن المعطيات الحسية) .

أما التحليل اللغوي فإن رائده المعاصر هو فتجنشتين المتأخر[1] ، وسمي هذا التحليل أحياناً باتجاه اكسفورد المعاصر ، لأن أساتذة هذه الجامعة جذبتهم فلسفته فانتقلت تعاليمه من كمبردج إلى اكسفورد منذ أواخر الأربعينات من هذا القرن وازدهرت في اكسفورد منذ أوائل الخمسينات . وتسمى فلسفته أحياناً أخرى « الفلسفة اللغوية » ، وسميت أيضاً « فلسفة اللغة العادية » خاصة بعد ما وضحها وطورها جلبرت رايل G. Ryle (١٩٠٠ —) . إن السمة الأساسية لمنهج فتجنشتين الفلسفي هو البدء ببحث في « منطق اللغة » ، والمقصود به دراسة النماذج المختلفة للتراكيب العبارات لتمييز نماذج الوقائع التي تدل عليها ، وبحث في الاستخدام العادي للالفاظ في حياتنا اليومية ، فذلك يحدد معانيها الحقيقية . وسوف يكشف

(١) كثيراً ما كان ارسطو يلجأ إلى الاستخدام المألوف للالفاظ لتوضيح كثير من التصورات الفلسفية ، خاصة في كتاب الأخلاق . ولا شك أن سقراط هو المحلل اللغوي الأول .

لنا البحث في منطق اللغة أن كثيراً من التصورات والمشكلات التي ينشغل بها الفلاسفة أوهام، كما أن هذا البحث يلقي أيضاً ضوءاً على التصورات والمشكلات الفلسفية الحقيقية. قد توهم قراءة الفلسفة اللغوية أن مباحث أصحابها لغوية بحتـــة انقطعت صلتها بمباحث الفلسفة، لكن فتجنشتين ومدرسته أرادوا في الواقع ببحثهم أن يكون بحثاً فلسفياً في اللغة، لا بحثاً فيلولوجياً؛ كما أرادوا أن يكون بحثهم في اللغة وسيلة ومدخلاً إلى تناول التصورات والمشكلات الفلسفية بضوء جديد. نضرب بعض الأمثلة على نوع هذه المباحث. خذ أولاً القضايا الثلاثة الآتية: يوجد مسجد في لندن، توجد نظم اقتصادية مختلفة، يوجد عدد مربع واحد بين العددين ٩ و ٢٥؛ إنها جميعاً متشابهة في تركيبها اللغوي، لكننا نضلّ ونقع في مفارقات منطقية ومواقف فلسفية مضطربة إذا ظننّا أنها متشابهة أيضاً في تركيبها المنطقي أي تدل على وقائع من نفس النمط — نضلّ إذا قلنا إن يوجد في العالم ثلاثة أشياء على الأقل مساجد ونظم واعـداد، لأنه ليس للوجود معنى واحـد في القضايا الثلاثة، أو أن كل قضية تدل على واقعة مختلفة في طبيعتها عن الوقائع التي تـــدل عليها القضايا الأخرى. نضل بمعنى آخر إذا تحدثنا عن الوجود في اطلاقـه دون أن نميز مختلف معانيه ومختلف استخدامنا له. وإذا اعتبرنا مثلاً أن القضيتين «دقة المحافظة على الوعد فضيلة»، «هيوم فيلسوف»، أنهما من تركيب منطقي واحد، لأن تركيبهما اللغوي واحد، وقعنا في مفارقات فلسفية بشأن مشكلة الكليات، وترجع تلك المفارقات إلى التعبيرات اللغوية المضلّلة. خذ ثانياً قسمة الكلمة في اللغة إلى فعل واسم وحرف. سوف نجـــد أن يرى، يعتقد، يمشي أفعال؛ شعور، منضدة، علة، كلها أسماء؛ وأن ماض، طموح، أزرق كلها صفات؛ لكننا نجد أيضاً أن ليست كلماتُ كل قسم من نمط واحد، ولا يعيننا علم القواعد على تمييزها، ولذلك فمرجعنا الأول هو الاستخدام. خـــذ الأفعال الثلاثة السابقة على سبيل المثال: تتعلق الرؤية بالأشياء المادية المحسوسة، لكن الاعتقاد مرتبط بقضايا، بينما المشي عملية تأخذ جهداً ووقتاً، وهكذا (فتجنشتين). خذ ثالثاً كلمة «فهم»

understanding أو entendement – تلـــك التي استخدمها كثير من الفلاسفة لتدل على عملية عقلية تنطوي على وجود عقل متميز من البدن، أو قدرة تنشأ عنها أفكار فطرية أو قبليـة. لا شك أن ذلك معنى غريب أوقع بعض الفلاسفة في مآزق لا يمكن حلهـا، لكن إذا اتخذنا الاستخدام المألوف لكلمة فهم، عرفنا معناها الصحيح: نتحدث عن فهم موقف معين أو فهم عملية حسابية مثلاً. إذا وضعت أمام تلميذ سلسلة عددية مثل ٣ و ٩ و ٢٧ وطلبت منه إتمام السلسلة، وقال ٨١ و٢٤٣، قلت إنه فهم المطلوب منه، ويمكنه أن يستمر في السلسلة، أو يقوم بعملية اخرى أكثر تعقيداً. إن فتجنشتين لا ينكر التصورات القبلية مثلاً، بل يدعو إليها، كما فعل في بيـان طبيعة قضايا الرياضيات والمنطق، وإنما يشرحها على نحو يبعدنا عن العقل ككائن مستقل داخل البدن.

لا يفوتنا في هذه الإشارة إلى نماذج التحليل، أن نلاحظ أن التحليل الفلسفي والتحليل اللغوي ليسا متباعدين، فلا ينبغي أن نقول أن الأول ينكر البحث في اللغة وان الثـاني ينكر البحث الفلسفي. كلاهما تحليل فلسفي يربط الكلمات المستخدمة في تعبيرنا عن التصورات بالوقائع الدالة عليها. وكلاهما يقيم نظريات فلسفية وميتافيزيقية. بل إن الاحتكام إلى الاستخدام العادي للغة يرجع إلى مور، والبحث في منطق اللغة تطوير للنظرية الوصفية ونظرية الأنمـــاط المنطقية لرسل. وكل الاختلاف بين التحليل الفلسفي والتحليل اللغوي هو أن الأول يتعرف أولاً على الوقائع ثم يبحث عن طريقة وصفها، بينما يبدأ الثاني من الكلمات ثم يبحث عن الوقائع التي تناسبها.

نقد منهج التحليل

١ – لقد أوضحت دراستنا التاريخية لمناهج الفلاسفة في هذا الكتاب أن التحليـــل جزء من عمل كل فيلسوف، وليس مقصوراً على الفلاسفة التجريبيين، فقد استخدمه فيلسوف عقلي مثل ديكارت، كما أنـه ليس

مقصوراً على الفلاسفة الماديين ، فقد استخدمه فيلسوف مثالي مثل افلاطون؛ بل يمكن القول إن منهج التحليل خطوة سابقة على منهج التركيب عند أصحاب المذاهب الشاملة المتكاملة المغلقة ، وإلا تصاب هذه المذاهب بالغموض والاضطراب . نلاحظ أيضاً أن فلاسفة مثاليين معاصرين — مثل إيونج Ewing وبلانشارد Blanshard — يرون أن للفلسفة التحليلية المعاصرة أثرها الكبير على مختلف الاتجاهات الفلسفية في حفزها إلى الحذر الشديد في استخدام الألفاظ وتوضيح معانيها .

٢ — كان مور يهدف إلى التحليل التصحيح للتصورات والقضايا التي يريد توضيحها أو نقدها ، وكان يرى أن التحليل الصحيح لتصور ما هو الإتيان بتصور آخر أو عدة تصورات تساوي التصور الأول في المعنى أو « ترادفه » . لكن إذا وضحنا تصوراً بالإتيان بتصور آخر له نفس المعنى، كان ذلك تحصيل حاصل لا فائدة منه ، وإذا وضحناه بالإتيان بتصورات لها معان مختلفة ، فلم نصل إلى توضيحه ومن ثم لم نأت بالتحليل الصحيح. أضف إلى ذلك أن التحليل يفترض أن لدينا معيار الترادف . أي أن يكون لدينا قواعد حاضرة محددة لأداء الترادف ، وهو أمر غير موجود . لعل موقفاً شبيهاً بذلك هو ما دفع مور إلى الاعتراف بان التحليل الصحيح التام غير ممكن . ولقد دفع هذا الاعتراف فتجنشتين إلى أن يتخلى عن توضيح التصورات ببحث في تحليل تام لمعناها ، والالتجاء إلى بحث في الألفاظ والعبارات تفتش عن استخدامها المألوف ، فذلك يعطينا معناها أو معانيها .

٣ — على « منهج التحليل بالرد » عيوب كثيرة نذكر منها مما يلي : (أ) تحليل قضية ما هو الإنسان بقضية أخرى أو عدة قضايا مكافئة بالمعنى المنطقي للقضية الأصلية أي أنها تساويها في المعنى ، وهو شرط لم يستطع مور ورسل تحقيقه . إن قضية تتحدث عن أفراد الإنسان مثلاً لا تكافىء قضية تتحدث عن صنف الناس ، لأن عدة قضايا جزئية لن

تساوي في معناها قضية كلية ، إلا بإضافة قضية كلية جديدة ، كما قال رسل نفسه في منطقه . وإن مجموعة قضايا عن معطيات حسية لا تكافىء قضية عن شيء مادي ، لأنه لا يمكننا استبدال احد الطرفين بالآخر ؛ يمكن القول إن قضية عن شيء مادي تتضمن قضايا عن معطيات حسية ، بمعنى أن إدراك هذا الشيء يلزم عنه أنك أدركت صفاته وخصائصه ، لكننا نكتشف حينئذ أنه إذا كانت القضية ق تتضمن القضية ل فإن ل لا تساوي ق في معناها . لعل هذا ما دفع بعض الناقدين — مثل إيونج — إنقاذاً لمنهج مور ورسل إلى القول بأن التحليل الصحيح لقضية ما ليس الإتيان بقضايا مكافئة وإنما استنباط ما يلزم عنها من قضايا . (وهنا أسرعنا في العدو ولا زلنا في مكاننا ، إذ وصلنا أخيراً إلى المنهج الفرضي الذي ابتكره زينون ووضحه سقراط !) . (ب) من أهداف منهج التحليل بالرد الوصول إلى مـــا يقع تحت الملاحظات الحسية من كائنات لسهولة فهمها وبساطتها ، والاستغناء عن الكائنات المجردة لصعوبة فهمها وتعقيدها ، لكن هل الحديث عن الاشياء المادية أصعب من الحديث عن المعطيات الحسية مثلاً ، أو أن الحديث عن صنف الناس أصعب من الحديث عن الأفراد ؟

٤ — لم يحقق الفلاسفة التحليليون المعاصرون هدفهم الأساسي من منهجهم وهو القضاء على الفلسفة التأملية أو الميتافيزيقية ، فمور ورسل يعترفان أن من موضوعات الفلسفة « إقامة حقائق عامة عن الكون ككل ، ممـا لا تسمح بالتحقيق التجريبي » ؛ والوضعية المنطقيـة التي حملت لواء إنكار الميتافيزيقا في الربع الثاني من القرن الحالي إنما وقعت في مواقف ميتافيزيقية مثل الأنانة solipsism عند شليك ، والرد الفيزيائي physicalism عند نيراث ؛ ولفتجنشتين ورايل نظرياتها في المعنى والصدق والإدراك الحسي والتذكر وطبيعة العقل وموضوع الحالات والعمليات العقلية ونحو ذلك .

٥ — بعد اليأس من الوصول إلى تحليـل تام لأيّ تصور أو قضية ،

يبدو أنه الأمل معقود — كما يقول بارنز — على التحليل المقنع[1]. فإذا عرفنا أن من طبيعة المذهب الفلسفي ألا تكون له ضرورة منطقية، يجب ألا يطمع الفيلسوف في إقامة مذهب صادق دائماً أو مذهب محيط بكل جوانب الحقيقة، وإنما يقيم مذهباً مقنعاً؛ كما أننا نفضل مذهب الفيلسوف الأكثر اقناعاً على المذهب الأقل اقناعاً. وللبحث في موضوع الاقناع الفلسفي بقية في الفصل القادم.

(١) W.H.F. Barnes, *The Philosophical Predicament*, p. 179, London, 1950.

الفصل الثامن

المنهج والمذهب في الفلسفة

مقدمة

نجيب في هذا الفصل عن الأسئلة التي طرحناها في مقدمة الكتاب ، كما نستكمل البحث في مسألتين بدأناهما في الفصل الأول . لقد طرحنا الأسئلة الآتية : هل هناك منهج محدد للبحث الفلسفي يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته ؟ وطالب الفلسفة لا يعرف في وضوح هذا المنهج كما أن ليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد يلتزمون به . فهل هذا الغموض في أذهان طلاب الفلسفة عن جهل فيهم ؟ أم أن الفكر الفلسفي يقتضيه ؟ وهل هذا التباين بين الفلاسفة في مناهجهم مرض يتطلب علاجاً ؟ أم أنه طبيعة الفكر الفلسفي ؟ وهل يمكن للفلسفة أن تكون علماً ، أي هل للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة يتناولها فيلسوف عن سابقه يصححها أو يعدلها أو يطورها ؟ أما المسألتان فهما اختلاف الفلاسفة ، ومعيار الحكم على نظرياتهم . وصلنا في الفصل الأول إلى أن الفلاسفة ليسوا مختلفين على النحو الذي تلوكه ألسن أعدائهم ، لأن بين الفلاسفة اتفاقاً كبيراً على موضوعات بحثهم ، وأن مذاهب الفلاسفة المختلفة تنطق باتصال الفيلسوف عن سابقيه إفادة وتطويراً . ورأينا أن اختلاف الفلاسفة مرتبط بمعيار الحكم على نظرياتهم ؛ وصلنا في الفصل الأول أن لا صدق أو كذب في النظرية الفلسفية ، وإنما يجب أن نتحدث فقط عن قبول نظرية ما والإقتناع بها ، وعدم قبول أخرى وعدم الإقتناع بها ، وحددنا مقومات الإقتناع بالبساطة والوضوح والشمول ، لكن يظل الإقتناع

معياراً ذاتياً ؛ ونريد استكمال البحث في اختلاف الفلاسفة وفي معيار الاقتناع بنظرياتهم .

للفلسفة مناهج

ليس للفلسفة منهج واحد ، وإنما عدة مناهج . ميزنا في هذا الكتاب بين نوعين من المناهج الفلسفية ، نوع اختلط بالمذاهب الفلسفية بحيث يصبح المنهج جزءاً من فلسفة الفيلسوف ولا يمكن عزله عنها ، مثل أوغسطين وأنسلم وكنط وهيجل وبرجسون وسارتر وغيرهم ، ولم نبحث في هذا النوع من المناهج . وهنالك نوع آخر من المناهج أعلن بعض فلاسفة عنها في صراحة ووضوح ، ولم يعلن عنها البعض الآخر ، لكن يمكنك العثور عليها في ثنايا كتبهم ، ويمكنك في كلتا الحالتين أن تعزلها عن مذاهبهم ، وكانت هذه المناهج موضوع اهتمامنا . اخترنا خمسة من تلك المناهج هي المنهج الفرضي ، والمنهج التمثيلي ، ومنهج الشك واليقين ، ومنهج الظواهر ، ومنهج التحليل المعاصر ، ويوجد غيرها كثير . والآن نريد أن نسأل : هل يوجد عناصر مشتركة بين كل المناهج الفلسفية السابقة بحيث « نؤلف » منها منهجاً يقبله بوجه عام أغلب الفلاسفة على الأقل ، وان اختلفوا في تفصيله ؟ نعم ، وانه لمنهج مألوف : إنه منهج التحليل والتركيب ، أو بعبارة أدق ، التحليل والفرض . هيا نفصله .

منهج التحليل

لقد سمى أفلاطون منهجه الفرضي تحليلاً ، لأنه تحليل فروض أو مواقف أو تصورات معينة ، إما لدحضها أو لتوضيحها أو لانتقاء عناصرها المقبولة ونبذ عناصرها الأخرى التي لا تقف أمام النقد . وبرهان الخلف — وهو أحد صور المنهج الفرضي — يستخدمه كل فيلسوف لنقد نظرية سلفه قبل إقامة نظريته الجديدة . وكان لأرسطو عدة مناهج ، منها المنهج التمثيلي الذي عرضناه في الفصل الثالث ، ومنهج الاحتكام إلى الاستخدام

المألوف لألفاظ اللغة وعباراتها لتوضيح التصورات والمواقف التي يبحثها ، وقد يتفق معه الفلاسفة أو يختلفون ، لكن التحليل طابع أساسي عام في مناهجه ، إذ كان يحلل الشيء أو الواقعة أو الموقف أو التصور المركب إلى عناصره تحليلاً غير تجريبي . ولقد سمى ديكارت جانباً من منهجه تحليلاً ، لأنه كان يحلل أفكاراً وقضايا ومواقف معقدة ؛ ولعل تحليلات هوسرل ومور ورسل وفتجنشتين تطوير لموقف ديكارت في اتجاهات مختلفة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفلاسفة يجمعون على تصور معين للفلسفة وهو انها علم المبادئ الأولى للمعرفة والوجود ، فقد ثبت أن التحليل منهجهم جميعاً لأنه وسيلتنا إلى تلك المبادئ . ولئن سألت : وما التحليل ؟ لأجبنا انه مراجعة ما لدينا من أقوال الفلاسفة السابقين وتناولها تناولاً نقدياً ، ثم تصنيف المشكلات الفلسفية وتمييزها ، فتقسيم المشكلة الفلسفية الواحدة إلى عدة مشكلات ، فتناولها واحدة واحدة بغية الوصول فيها إلى حل أو اتخاذ موقف معين بشأنها .

ولقد أعلن كثير من الفلاسفة أن الفلسفة توضيح وتحليل ، لدرجة توهم أن ذلك هو كل هدف الفلسفة ؛ هكذا فعل سقراط ، وجون لوك ، وهيوم ، ومور وغيرهم . لكننا ندعو إلى عدم تصديقهم ، لأن الواحد منهم متى عبر خطوة التحليل — أو حتى قبل أن يعبرها — اتخذ موقفاً فلسفياً معيناً . يصل كل فيلسوف عملاق إلى إقامة مذهب فلسفي صغر أو كبر ، بعد انتهائه من تحليلاته ، ووسيلته إلى ذلك منهج التركيب أو الفرض .

منهج التركيب

التحليل والتركيب شقان لمنهج واحد ، أو أنهما منهجان متضايفان ، لأن من يقوم بتحليل موقف مركب إلى عناصره يقصد الوصول إلى عناصره ليدرك الغامض فيها يوضحه ، وما هو خطأ أولغو يتجنبه ، وما هو عرَضي ليقلّ اهتمامه به ؛ ولا يقف المحلل عند هذا الحد ، وإنما يريد ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيباً جديداً ، أو يصنفها تصنيفاً جديداً

أو اكتشاف علاقات جديدة بين تلك العناصر ، أو هذه كلها جميعاً . وذلك هو التركيب : إنه الوصول بالموقف المركب القديم إلى مركب جديد . لكن كيف يصل الفيلسوف إلى تلك الموقف الجديد ؟ يصل إليه بفرض . للفرض الفلسفي معطيات يبدأ منها ، فقد تكون هذه المعطيات تلك العناصر التي وصل إليها تحليله ، وإطالة النظر فيها وتأملها ، وقد تكون ملاحظاته للأشياء والمواقف الأخرى من حوله والمشكلات التي يراها مصدر قلقه وحيرته . ثم يطلق لخياله بعض الحرية ليصل إلى فكرة مركزية أو تصور أساسي ، قد يصل إليه باعتقاد أو بحدس أو بخبرة خاصة . ذلك هو الفرض الفلسفي في أولى مراحله . يحاول الفيلسوف حينئذ أن يتفاعل فرضه مع ما لديه من معطيات وعناصر ومواقف ، ليجعله مبدأ موجّهاً له في اتخاذ موقف جديد من مشكلة أمامه ، ويصبح هذا الفرض أو هذه الفكرة المركزية نواة المذهب الفلسفي . ويذهب الفيلسوف به ليطبقه على سائر المشكلات ، وقد يعدله أو يطوره ، ثم يشرع في شرحه وتفصيله وتدعيمه بحجج أو تبريره ليكون موضوع اقناع . وما المذهب الفلسفي إلا فرض أو وجهة نظر ، يحاول به الفيلسوف تفسير كل ما بالكون من أشياء ووقائع ، ومكانة الانسان فيه ، وأن يجيب على أسئلته وأن يواجه مشكلاته .

المنهج الفلسفي ومناهج العلوم الأخرى

هيا نقارن المنهج الفلسفي الذي حاولنا إيجازه بمناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية ، ونبدأ بالنسق الاستنباطي deductive system (أو الأكسيوماتيك axiomatic) ، وهو منهج البحث في الرياضيات . الاستنباط هو ارتباط مقدمات بنتيجة برباط معين بحيث إذا قبلنا المقدمات قبلنا النتيجة . ويتألف النسق الاستنباطي من مقدمات أولية نضعها منذ البدء ونسلم بصدقها ، وهي مجموعة اللامعرفات والتعريفات والمصادرات ، ثم نستنبط منها بخطوات صورية محكمة قضايا تلزم عنها لزوماً منطقياً ، وهي النظريات الرياضية . ومن الممكن أن تتعدد العلوم الرياضية (كما هو الحال في الهندسة الاقليدية والهندسات اللااقليدية) باختلاف تلك المقدمات

الأولية ، وللرياضي حرية اختيار مقدماته ، طبَّق معايير معينة . فهل ينتهج الفيلسوف في بحثه منهجاً رياضياً ؟ يتألف المذهب الفلسفي — أي مذهب فلسفي كما قلنا — من عدد من النظريات مترابطة متصلة الحلقات ، كما تتألف كل نظرية فيه من عدد من الحجج ، وكل حجة من عدد من المقدمات والنتائج . لكن النظرية الفلسفية تختلف عن النظرية الرياضية في ثلاثة أمور على الأقل . (أ) ليس من طبيعة النظرية الفلسفية أن تكون صادقة دائماً فان الشك فيها ممكن ، بل ويمكن إنكارها دون وقوع في التناقض ، وذلك لأنها وجهة نظر . (ب) ليس من طبيعتها أن يكون بها الإحكام الاستنباطي الصارم ، بل لا يفسدها أن تقع فيما يراه المنطق أخطاء مثل تجاهل التعريفات أحياناً أو وقوع في الدور ونحو ذلك . يكفي النظرية الفلسفية أن تكون حججها مدعّمة مقنعة . (ج) ليس بالفلسفة تعريفات للألفاظ التي تستخدمها ، يتفق عليها كل الفلاسفة . لكن بالفلسفة لا معرفات ومصادرات ، وهنا نلاحظ أن اللامعرفات والمصادرات تتعدد بتعدد الفلاسفة ، فلكلٍّ نقط بدايته[1] . وتختلف تلك البدايات في الفلسفة عنها في الرياضيات ؛ بينما توضع اللامعرفات والتعريفات والمصادرات في الرياضيات واضحة منذ البدء ، وتستنبط منها النظريات ، إذا باللامعرفات والمصادرات في الفلسفة فروض معينة تعبر عن جانب أو جوانب من موقف الفيلسوف ، يضعها منذ البدء ليقدم بعد ذلك حججه دفاعاً عنها وتدعيماً أو تبريراً . ومن ثم ندرك قبول الدور في الحجة الفلسفية[2] .

(١) وضع سبنوزا فلسفته في صورة ظاهرها استنباطي رياضي محكم ، تبدأ بتعريفات فمبادىء فقضايا . لكن انظر إلى افتتاحية كتاب الأخلاق ، تجد أول تعريفاته — تعريف العلة بذاتها *Causa Sui* — يفترض مواقف فلسفية معينة ، لا يقبل تعريفه إلا من اتفق معه في تلك المواقف ، إذ يفترض هذا التعريف مواقف معينة مثل تقرير العلية الكونية وتقرير وجود الله الذي لا تنفصل ماهيته عن وجوده ، وما إلى ذلك .

(٢) أساء جاسندي فهم طبيعة المذهب الفلسفي حين اتهم ديكارت بالدور في اثنين من نظرياته ، كما أن ديكارت لم يكن بحاجة إلى دفع الاتهام ؛ ولقد كان رد ديكارت غير موفق على أي حال . أنظر : عثمان أمين : ديكارت ، القاهرة عام ١٩٤٦ . وقارن ص ٥٣ هامش (٣) من كتابنا .

من أمثلة اللامعرفات الفلسفية كلمات : معرفة ، شعور ، أنا ، موضوعية ، ذاتية ، شك ، اعتقاد الخ . ومن أمثلة البديهيات أو المصادرات الفلسفية التي تكون في واقع الأمر فروضاً فلسفية : الوجود الحقيقي هو الثابت الدائم لا المتغير المتحرك (أفلاطون) ، أو الوجود الحقيقي هو المتعين والمحدود بزمن ومكان (ارسطو وهيجل) ، المعقول أسمى مرتبة من المحسوس (افلاطون وارسطو) ، الوجود كائن عضوي (ارسطو) ، لا يمكن تتابع سلسلة العلية إلى ما لا نهاية (ارسطو) ، أو التسلسل اللانهائي ممكن ، لكن يصبح التفسير معه مستحيلاً (كنط) ، الذات مصدر كل حقيقة (ديكارت) ، الماهية سابقة على الوجود (ديكارت) ، أو الوجود سابق على الماهية (الوجوديون) ، العقل صحيفة بيضاء تنقش التجربة فيه بانطباعاتها (لوك) ، تبدأ المعرفة الانسانية من الحواس لكن لها ينابيع أخرى غير الحواس (كنط) ، قضايا الإدراك العام Common sense صادقة دائماً (توماس ريد ومور) ، وما إلى ذلك . تلك وغيرها فروض يبدأ بها الفيلسوف ، وما النظرية أو المذهب عنده سوى تبريرها أو تدعيمها والدفاع عن وجاهتها وصلابتها . نخلص من ذلك إلى أن بالمذهب الفلسفي مقدمات ونتائج ، لكنه لا يستخدم الاستنباط الصوري المحكم وإنما يتقدم منذ البدء بموقف معين مجملاً ، ثم يشرحه ويفصله بحجج متسقة مترابطة هدفها اقناعك بوجهة نظر صاحب المذهب .

ننتقل إلى منهج البحث في العلوم الطبيعية ، ونبدأ بوجوب التمييز بين ما نسميه « المنهج الاستقرائي التقليدي » الذي بدأه فرنسيس بيكون وطوّره جون مل من جهة ، و « المنهج الفرضي الاستنباطي » الذي يمارسه العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى الآن (وإن كنا نجد جذوره عند جاليليو ونيوتن) . يقوم المنهج الاستقرائي التقليدي على أساسين ، هما الاعتقاد بالرباط العلّي بين الحوادث ، والاعتقاد باطراد الحوادث في الطبيعة ، كما يقوم على ثلاث خطوات هي الملاحظات والتجارب ، وتكوين فرض يفسرها ، ثم تحقيق هذا الفرض ؛ وإنه لمنهج صالح لاكتشاف أغلب

قوانين علوم الأحياء وبعض قوانين الفيزياء والكيمياء . أما المنهج الفرضي الاستنباطي فأنه يتخذ مبدأ اطراد الحوادث مصادرة منهجية ، لكنه لا يصادر على مبدأ العلية ؛ نقرره حين تؤكده الوقائع ونتجاهله فيما عدا ذلك . ونلاحظ أن المنهج الفرضي لا يفسر حوادث أو ظواهر بقدر ما يفسر قوانين سبق لنا الوصول إليها بالاستقراء التقليدي ، لكنها في حاجة إلى مزيــــد تفسير أو ربط منطقي . ولذلك فخطوات المنهج الفرضي الاستنباطي مختلفة عن خطوات الاستقراء التقليدي : البــدء بتعميمات استقرائية ، فافتراض فرض مفسر ، وغالباً ما يكون هذا الفرض مشحوناً بصيغ رياضية مجردة لا تقبل التحقيق التجريبي المباشر ؛ فمحاولة استنباط ما يلزم عن تلك الصيغ من نتائج واستنباط ما يلزم عن هذه من نتائج أخرى حتى نصل إلى نمط من النتائج يمكن تحقيقها بالتجربة. ونلاحظ أن التحقيق التجريبي ليس ممكناً دائماً في تلك الحـــالات ، ولا نرفض الفرض رغم ذلك ، طالما أنه ينطوي على بساطة صورية ودقة رياضية . أمكننا بهذا المنهج الوصول إلى تفتيت الذرة واكتشاف تركيبها وقوانين حركاتها ، كما أمكن البحث في طبيعــة الضوء — موجية أو جسيمية — والطاقة والاشعاع وما إلى ذلك[1].

نظن أن المنهج الفلسفي ليس منهجاً استقرائياً تقليدياً . كل مقدمات النظرية العلميــة — التي وصلنا إليها بالاستقراء — تجريبية ، بينما نجد في النظرية الفلسفية مقدمة واحدة أو أكثر تجريبية ، أما بقية المقدمات فغير تجريبية . تقبل هذه النظرية العلمية الاستقرائية تحقيقاً تجريبياً مباشراً ، بينما لا تقبله النظرية الفلسفية ، ذلك لأن النظرية الأخيرة لا تؤيدها التجربة ولا تنكرها كما فصلنا في الفصل الأول . نلاحظ ثالثاً أن نتيجة النظرية العلمية احتمالية ، كما أن النتيجة الفلسفية عند بعض الفلاسفة احتماليــة ، لكن يختلف أساس القول بالاحتمال : النتيجة الاستقرائية احتماليــة لأنها تفترض اطراد الحوادث وهو اعتقـــاد وليس مقدمة تجريبية ، كما انه ليس

(١) انظر كتابنا : الاستقراء والمنهج العلمي المعاصر ، الفصل الثامن ، بيروت ١٩٦٦ .

مبدأ منطقياً . أما أساس احتمال النتيجة الفلسفية عند بعض الفلاسفة — مثل رسل — فهو أن ليس لها يقين القضية الرياضية أو المنطقية ، وأن الفيلسوف ليس متأكداً تماماً من أن النتيجة تلزم عن مقدماتها لتعقيد تلك المقدمات وتشابكها .

نلاحظ من جهة أخرى أن المنهج الفلسفي قريب من المنهج الفرضي الاستنباطي ، مع إدراك الاختلاف بين الفلسفة والعلوم الطبيعية في طبيعة البحث ونوع الموضوعات . حين يبدأ الفيلسوف بحث إحدى مشكلاته ، فإنه يجمع ما يناسبها من معطيات تجريبية ومعتقدات راسخة لدى الرجل العادي ، أو يجمع النظريات الفلسفية السابقة التي تناولت هذه المشكلة ، وتبين أن بها عيوباً أو فجوات ، أو أن يجمع كلا المعطيات والنظريات ؛ وذلك شبيه بالتعميمات الاستقرائية التي يبدأ بها العالم الطبيعي . ثم ينظر الفيلسوف في تلك المعطيات والنظريات نظرة نقدية ، يحللها ويوضح غامضها ويستبعد ما هو عارض أو خاطيء ، بغية الوصول إلى فكرة أو فرض يمكنه بواسطته أن يصوغ المشكلة صياغة جديدة أو يصنف المعطيات تصنيفاً جديداً أو يربط بينها بعلاقات جديدة ، بل قد ينظر الفيلسوف فيما لديه من معطيات ، ومعه ابتداء ذلك الفرض في أولى مراحله ؛ وذلك شبيه بالفرض الذي يقوم به العالم لتفسير ما لديه من قوانين لا زالت بحاجة إلى تفسير . يحاول الفيلسوف ثالثاً أن ينظر في فرضه ، يشرحه ويفصله ويستنبط ما يلزم عنه من نتائج أو يعدله ويطوره ، حتى يستطيع تفسير موقفه من مشكلته ومعطياتها ، على نحو أكثر وضوحاً وعمقاً ؛ وذلك شبيه بتناول العالم فرضه ، يستنبط ما يلزم عنه من نتائج أملاً في الوصول إلى نوع من النتائج تقبل التحقيق التجريبي أو على الأقل تثبت بساطتها الصورية ودقتها الرياضية . ولقد شبه أحد المناطقة الفرنسيين المنهج العلمي المعاصر بالمنهج الفلسفي حين رأى أنه ينحصر « في الصعود من مجال التجربة إلى عالم العقل ، أي عالم الصيغ والمعادلات ، ثم نعود فنهبط إلى عالم الواقع لكي نضمن الصلة بين المعقول والواقع . ونحن في

ذلك أشبه بسجين الكهف عند أفلاطون : إذ يصعد من المحسوس إلى الأفكار ، ومن الكهف إلى العالم الحقيقي الذي يغمره ضوء الشمس ، ثم يعود فيهبط إلى الكهف لكي يهتدي فيه إلى المحسوس من جديد ، ويفسره بالأفكار »[1].

نخلص من هذه الفقرات إلى أنه يمكن تسمية المنهج الفلسفي – التحليل والتركيب – بالمنهج الفرضي ، ما دام الفرض الفلسفي هو قوام المذهب الفلسفي ، لكنا نلاحظ حينئذ أن الفرض عنصر أساسي في المنهج الرياضي ومنهج الطبيعيات كذلك ، وإن اختلف معنى الفرض ووظيفته في كل من تلك العلوم . نلاحظ أخيراً أن المنهج الفرضي قديم قدم أفلاطون .

المذهب في الفلسفة سابق على المنهج

المنهج دائماً سبق منطقي على النظرية ، سواء في الفلسفة أو في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية ، لأن صدق أي نظرية أو قبولها يرجع إلى صدق مقدماتها أو قبولنا لها ، كما يرجع إلى سلامة الإنتقال من مقدماتها إلى نتائجها . لكن المنهج قد يسبق النظرية أيضاً سبقاً زمنياً وقد يتأخر عن إقامة النظرية ؛ فبعض العلوم يسبق منهجها نظرياتها في الزمن ، وقد يتأخر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر على إقامة النظرية . لكن المنهج في الفلسفة متأخر زمناً دائماً عن النظرية أو المذهب . لقد أدرك إقليدس منهج البحث في الرياضيات بوضوح قبل إقامته نظرياته الهندسية ، حين استنار بما كتبه أرسطو في التحليلات الثانية عن ذلك المنهج ، بالإضافة إلى ما أفاده من المنطق الجدلي أثناء دراسته طالباً في أكاديمية أفلاطون ؛ وقد قام كثير من علماء الطبيعة ببعض نظرياتهم بعد إدراك واضح لمنهج البحث في العلوم الطبيعية ، لكن بعضهم الآخر أقاموا نظرياتهم قبل إمكان صياغتهم منهج بحثهم في وضوح ، مثل جلبرت وجاليليو ،

---

(١) بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، ص ١٧٦ .

فلما أقاموا نظرياتهم استطاعوا واستطاع علماء المناهج صياغة مناهجهم بوضوح . أما الحال في الفلسفة فمختلفة ، إذا استقرأنا الفلاسفة العظام — حتى مَنْ أعلن منهم عن منهجه بوضوح وصراحة — نجد أنهم لم يبدأوا بوضع منهجهم ثم شرعوا في إقامة مذاهبهم ، وإنما كان العكس هو الصحيح : يبدأ الفيلسوف باتخاذ موقف معين أو يدخل إلى تناول إحدى مشكلاته وفي ذهنه فكرة معينة ، تبدأ غامضة في أغلب الأحيان ، فينظر في مشكلته ويحاول حلها في ضوء ذلك الموقف أو تلك الفكرة ، فيشرع في توضيحها وتفصيلها في نفس الوقت الذي يقيم فيه مذهبه الفلسفي ، وفي أثناء ذلك أو بعد أن يقطع الفيلسوف شوطاً في إقامة نظرياته ، قد يعلن عن نوع منهجه ، وقد لا يعلن . ولعل چورج مور خير مَنْ عبّر عن هذا الموقف حين قال عن نفسه : « بدأت مناقشة عدة أنواع من المشكلات ، لأنه حدث أنها أثارت اهتمامي ، فاصطنعت مناهج معينة بدت لي ملائمة لتلك الأنواع من المشكلات » . خذ أمثلة على سبق المذهب في الفلسفة على المنهج . لقد اتخذ سقراط موقفاً معيناً وهو التفرغ للبحث في الاخلاق دون العلوم الطبيعية ، واتخذ موقفاً أخلاقياً معيناً هو ثنائية النفس والبدن في الإنسان ، وثنائية الروح والمادة في الكون ، وسمّو الأولى على الثانية ، ورأى أن خير منهج للوصول إلى توضيح موقفه هو مهاجمة مواقف خصومه بتحديد معاني الألفاظ التي يستخدمها ويستخدمونها ، ورأى أن وضوح الإدراك مساوٍ للسلوك الطيب أو مؤدٍ إليه . ولقد دخل ديكارت إلى منهجه الجديد يصوغه بعد أن اتجه إلى موقف معين ، قد يكون وصل إليه بغموض في أول الأمر ، أو وصل إليه واضحاً منذ البدء ، يعبّر عن موقفه هذا قوله المأثور : « كنت ولم أزل مهتماً بأن السؤالين المتعلقين بوجود الله وخلود الروح رئيسيان ينبغي أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية » . وقد وصلنا في دراستنا لمنهج ديكارت أنه كان متخذاً موقفاً فلسفياً معيناً حين كتب كتاب **قواعد توجيه الذهن** . نأخذ مثالنا الأخير من رسل . إن أول بحث قدمه رسل في المنهج الفلسفي كان محاضرة ألقاها في اكسفورد

عام ١٩١٤ [1] ، لكنه كان قد مارس التحليل منهجاً في الكتابة الفلسفية قبل أن يبدأ القرن الحالي (كتابه عن ليبنتز) . ومارس التحليل منهجاً في أبحاثه الرياضية والمنطقية في الثلاث عشرة سنة الأولى من هذا القرن ، وقد مارس التحليل في إقامة بعض نظرياته الفلسفية قبل عام ١٩١٤ (مشكلات الفلسفة و معرفتنا للعالم الخارجي) . بل لم يعترف رسل أن التحليل منهج « متحيز » لموقف معين ، وأنه ليس المنهج الوحيد للبحث إلا في آخر كتبه (تطوري الفلسفي ١٩٥٩) .

اختلاف الفلاسفة

وصلنا في الفصل الأول من هـــذا الكتاب إلى إن معيار الحكم على المذهب الفلسفي إنما هو اقتناعنا به ، وأن مقوّمات الاقتناع كثيرة ، أهمها بساطة المذهب ووضوحه وشموله ، لكن الاقتناع معيار ذاتي على أي حال ، ولم نحدد بعد مدى الذاتية في قبول المذهب الفلسفي . وصلنا أيضاً إلى أنه توجد علاقة بين إختلاف الفلاسفة ومعيار حكمنا على أعمالهم : الفلاسفة يختلفون فيما يقيمون من مذاهب ، والناس يختلفون في الحكم عليها ، ولم نحدد بعـــد تلك العلاقة . توصلنا في الفصل الأول أخيراً إلى أحد أسباب اختلاف الفلاسفة ، وهو تشابك المشكلة الفلسفية الواحدة وتعقيدها ، ومن المحال على فيلسوف واحـــد — بل وعصر واحد — الإحاطة بكل جوانبها وعناصرها ، ومن ثم يتناول فيلسوف مشكلة ما من زاوية ، فيلاحظ فيلسوف آخر تقصيره في زواياها الأخرى أو يجد فجوة فيما قاله ، فيعدله ، بحيث تبدو مواقف الفيلسوفين متباينة لكنها قد لا تكون كذلك . والآن نريد البحث عن الأسباب الأخرى لاختلاف الفلاسفة ، وسوف نستطيع حينئذٍ أن نقول شيئاً عن معيار الاقتناع بالنظرية الفلسفية .

إذا صح ما قلناه في الفصل الأول أن المذهب الفلسفي « وجهة نظر »

(١) هذه المحاضرة « المنهج العلمي في الفلسفة » أصبحت أحد فصول كتابه التصوف والمنطق .

أو « رؤية جديدة » ننظر من خلالها إلى العـالم من حولنا وإلى طبيعة الانسان ومكانته في العالم ، لزم أن تتعـدد المذاهب الفلسفية تبعاً لتعدد وجهات النظر . لكن ماذا يكوّن وجهـة نظر الفيلسوف ؟ إنها التقاء عنصر شخصي وعنصر موضوعي ؛ ولنأخذ العنصر الموضوعي أولاً . إن فلسفة الفيلسوف تعبير صادق أو غامض عن عصره ، وتحوي أيضاً عناصر أو مواقف يستبق بها عصره أو يضيفها هو إلى عصره . ولذلك فالفيلسوف الحق جهاز استقبال دقيق لكنه عبقرية مبدعة أيضاً . ونعني بالعصر هنا مُجمّاع التيارات الفكرية والاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية السائدة ، ومـا تلقاه الفيلسوف في صباه وفي بيئته على وجه العموم من المنزل والمدرسة والمجتمع والكتب . إن فلسفة أفلاطون — في جانب منها — تعبير صادق عـن ارستقراطية اسرته وديموقراطية مدنيته ورياضيات أساتذته وتصوفهم . وفلسفة ديكارت في جانب منها تعبير صادق عن نفور عصره من سلطان الكنيسة وسلطان الفلسفة المدرسية وما تبع ذلك من شك في عقائد الدين وغيره ، وتعبير أيضاً عن البيئـة العلمية والرياضية التي عاشها ، ويمكنك إلقاء الضوء على فلسفة كل فيلسوف بـلا استثناء بدراسة عصره .

لكن هذا العنصر الموضوعي ليس إلا جانباً واحداً فقط من جوانب فلسفة الفيلسوف التي تكوّن وجهة نظره . لوجهة نظره جانب شخصي ، وهو ما وُفّق وليم جيمس في تسميته المزاج الشخصي personal temperament أو التركيب الانفعالي emotional constitution ، وقال بشأنه « إن تاريخ الفلسفة هو هو إلى حـد كبير تاريخ صراع معين بين الأمزجة الانسانية »[1] ، والمقصود بالمزاج الشخصي أن لكل انسان اتجاهات فردية

(١) أخذنا عن جيمس فكرته الأساسية دون موقفه مفصّلاً ، حيث به فجوات وعيوب .
انظر : W. James, *Pragmatism*, Ch. I, Meridian ed., N. Y. 1955
وأيضاً مقاله القيم الذي نشر أولاً في مجلة Mind عام ١٨٧٩ وعنوانه « دوافع التفلسف » " The Sentiment of Rationality " ، وقد أعيد نشره في :
Essays in Pragmatism, by W. James, ed. with an Introduction by A. Castell, N. Y., 1948.

ومعتقدات راسخة وتميزات خاصة ، يسلك في حياته اليومية ويفكر في الأمور النظرية وفقاً لها وعلى هداها . إن الاختلاف في الأمزجـــة أمر مألوف في الأدب والفن والسياسة وسلوكنا الخلقي اليومي ؛ يمكنك تصنيف الأدباء إلى كلاسيكيين وواقعيين ، والساسة إلى داعين إلى سيادة القانون والسلطة ، أو داعين إلى نبذ سيادة القانون والسلطة ، ولكل انسان في معاملاته مع الناس مزاج خاص : إما أن يعيش مبادئ خلقية مثالية أو عقلية صارمة ، أو توجّهه انفعالاته ولذته الخاصة . إن الأمر كذلك في الفلاسفة ، إذ يمكنك تصنيف الفلاسفة في نماذج عريضة ، وما هذه النماذج الا تصنيف أمزجة ؛ نتحدث مثلاً عن المزاج العقلي والمزاج التجريبي ، أو المزاج المثالي والمزاج المادي ، مزاج الشك ومزاج الاعتقاد والتقرير . خذ مثلاً فيلسوفين أحدهما عقلي والآخر تجريبي ، تجد الأول يحب الاحتكام إلى العقل ومبادئه متخلصاً من علائق الحواس والخبرة الحسية ، والثاني يحب الواقع المحسوس ويتلهف على جمع الوقائع في تنوعها وتباينها ؛ ويجعلها أساس معرفته . نلاحظ انه لا يوجد من يستغني لحظة عن المبادئ والوقائع معاً ، فالفيلسوف العقلي ليس أقل شغفاً من زميله التجريبي بجمع الوقائع (ديكارت) ، وليس الفيلسوف التجريبي أقل حرصاً على وضع مبادئ (هيوم) ، ولذلك فالفرق بين المزاج العقلي والمزاج التجريبي هو في مزيد اهتمام بالمبادئ وثقة بها عند العقلي ، ومزيد اهتمام بالواقع والجزئيات عند التجريبي .

هذا المزاج الشخصي مكتسب في جانب منه من البيئة التي يعيش فيها الفيلسوف ، ويرجع اختلاف الاتجاهات الفردية والتميزات الخاصـــة إلى اختلاف البيئـة : ديكارت وهوبز متعاصران لكنهما يعبران عن مزاجين مختلفين ، لاختلاف بيئة كل منهما ، وكذلك الحال في الفرق بين ليبنتز ولوك ، سارتر ورسل ... الخ . لكنك تجـد فيلسوفين يعيشان في عصر واحد وبيئة واحدة بل وفي وقت واحد ، ورغم ذلك فمزاجهما مختلف ، وهنا يتضح العنصر الذاتي الخالص الذي يتفرد بـــه شخص عن غيره ؛ خذ على سبيل المثال : افلاطون وارسطو ، ديكارت وجاسندي ، توماس ريد وهيوم ، تشالز بيرس ووليم جيمس ، إرنست هايكل E. H. Haeckel ،

وهانس دريش H. A. Driesch ... الخ . يمكنك التمييز في كل زوج من هؤلاء بين مزاجين مختلفين أو نمطين متباينين من الاتجاه الفكري : كل منهما يثق بمزاجه الخاص ويكون هذا المزاج قاعدته لتفضيل نوع من السلوك والتفكير على آخر وموضع استحسانه ، يريد كل منهما العالم الذي يلائم مزاجه . ولا مجال لاقناع أحدهما الآخر بوجهة نظره ، لأن كلا منهما يعتقد أن مزاجه هو النموذج الصحيح . ولا تسل لِمَ يصر كل شخص على صدق موقفه ومزاجه ؟ ولا تسل ماذا يكوّن العنصر الشخصي من مزاج أي شخص ؟ ذلك لأن الجواب ليس ممكناً ولا هو بالأمر المرغوب . لا تسل لِمَ يتركب كذا من كيت وكيت ؟ وإنما يمكنك فقط أن تسأل مم يتركب ؟ لا تسل لِمَ تتركب الذرة من بروتون والكترون ... وإنما عليك فقط أن تصف تركيبها ، ويبدو أن من الخطأ أن تسأل عن شيء موجود لِمَ هو موجود ، وإنما عليك أن تفهمه وتصنفه وتحلله .

إن صحت ملاحظاتنا السابقة ، لزم أن تختلف المذاهب الفلسفية لأسباب عدة : اختلاف العصر والبيئة والمزاج الشخصي الذي يثق به صاحبه ، بالاضافة إلى أن للمشكلة الفلسفية دائماً جوانب عـــدة ، تحتاج إلى عدة فلاسفة ليحيطوا بها . يمكننا تطبيق هذا الموقف على مشكلة معيار الحكم على قبول مذهب فلسفي أو تفضيل نظرية على أخرى تتناولان مشكلة واحدة . قلنا من قبل أن معيار الحكم هو الاقتناع ، وأن مقومات الاقتناع هي بساطة المذهب ووضوحه وشموله ، ونقول الآن أن المزاج الشخصي بالمعنى الذي حددناه هو قاعدة الاقتناع بمذهب مـــا أو قبوله ، وقاعدة تفضيل مذهب على آخر ؛ يقبل قارئ الفلسفة ذلك المذهب الفلسفي الذي يتلاءم مع مزاجه الشخصي وتركيبه الانفعالي ، ويعطيه العالم الذي يغذّي هذا المزاج . نكرر أن المزاج الشخصي هو المركب من التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية والعقائدية والسياسية السائدة ، وما ينشأ عن ذلك من أسئلة مُلحّة وشعور بالقلق والضيق والهلع يراد القضاء عليها ، مضافاً إليها التركيب الانفعالي الفردي الذي لا يمكن لصاحبه الانسلاخ عنه .

هل الفلسفة علم ؟

نعود إلى سؤال طرحناه في مقدمة الكتاب ، وهو هل يمكن للفلسفة أن تكون علماً ؟ ونجيب بما يلي في ضوء ما قمنا به من دراسات ، ونبدأ بالنقط التي تجعل من الفلسفة علماً . للعلم ثلاث مقوّمات أساسية : أن تكون له موضوعات محددة تميزه عن غيره من العلوم ، وأن يكون له منهج محدد ، وأن يصل إلى نتائج يأخذها الباحثون عمن سبقهم ، يكتشفون ما بها من فجوات فيعدلوها أو يطوّروها . وصلنا فيما سبق إلى أن الفلاسفة متفقون على موضوعات محددة لبحثهم تميز الفلسفة من غيرها من العلوم ؛ وإذا وجدنا خلافاً صارخاً على هذه الموضوعات بين فيلسوفين ، فليس الخلاف بينهما في الواقع على موضوعات البحث وإنما خلاف على قدر الاهتمام ؛ فقد يهتم أحدهما بموضوع أو أكثر يملك عليه كل انتباهه وجهده بحيث يتجاهل الموضوعات الأخرى ، وتكون هذه موضوع اهتمام الثاني . ننتقل إلى المناهج . بالفلسفة مناهج مختلفة متمايزة ، ولا عيب في اختلافها ، لأن لكل مشكلة فلسفية منهجاً يلائمها ، وفي بعض المناهج فجوات وبعضها الآخر معرض النقد ، لكن هذه العيوب لا تهدد كيانها . وعلى أي حال يمكن ردّ تلك المناهج الفلسفية إلى منهج واحد يقبله أغلب الفلاسفة ، وهو منهج التحليل والتركيب ، أو منهج التحليل والفرض ، والآن خذ النتائج التي يصل إليها الفلاسفة . نعم ليس بين الفلاسفة اتفاق فيما يصلون إليه ، لكن النظرة الفاحصة لأعمال الفلاسفة تكشف أن تاريخ الفلسفة ينطق بالاتصال والتطور ، فما من فيلسوف يبدأ من عدم ، وإنما يبدأ كل فيلسوف بمناقشة نقدية لآراء السابقين عليه ، ويفيد منها ، قبل أن يدلي بموقفه الذي يرى أن به شيئاً جديداً ؛ وقد يتبين في نهاية الأمر أن اختلاف نظرية فلسفية عن أخرى حول مشكلة بعينها إنما هو اختلاف تعديل أو تطوير ، أو أن الاختلاف يرجع إلى تناول عدة فلاسفة لمشكلة ما من جوانب متعددة ، حيث يصعب على فرد واحد الاحاطة بكل وجوه المشكلة لتعقيدها .

لكن الفلسفة تختلف عن العلوم الأخرى في أمرين أساسيين. (أ) بينما تكتشف العلوم الأخرى أشياء أو قوانين أو نظريات جديدة تزيد من فهمنا للعالم والانسان، إذا بالفلسفة لا تكتشف شيئاً جديداً في العالم وإنما تقدم رؤية جديدة أو وجهة نظر جديدة للعالم الموجود الذي نعيش فيه وتلقي ضوءاً على طبيعة الانسان ومكانته فيه. وهنا نضيف نقطة جديدة بشأن اختلاف الفلاسفة: ما دامت المذاهب الفلسفية وجهات نظر، فهي متعددة مختلفة، وليس في هذا الاختلاف مأساة ولا مرض، وإنما هو أمر طبيعي مقبول، لتعدد المشكلات الفلسفية وتعدد وجوه المشكلة الواحدة، واختلاف العصر، والتركيب الانفعالي الخاص بالفيلسوف. (ب) بينما يمكننا الحكم على النظرية العلمية بالصدق أو بالكذب، لا يمكننا اصدار هذا النوع من الحكم على النظرية الفلسفية، فلا صدق فيها أو كذب؛ يمكننا الحديث فقط عن اقتناعنا بها وقبولنا لها أو عدم قبولنا لها؛ ويتحدد الاقتناع ببساطة النظرية ووضوحها، ويختلف مدى الاقتناع من فرد لآخر باختلاف التركيب الانفعالي لكل فرد، ونوع النظرية التي تقدم له السكينة الذهنية والطمأنينة العقلية.

أهم مصادر البحث

1 — Aristotelian Society (ed.), *Philosophical Studies, Essay in Memory of L. S. Stebbing*, London, 1948.

2 — Aristotle, *Physica, Metaphysica*, in *The Works of Aristotle*, translated into English by J. A. Smith & W. D. Ross, London, 1928.

3 — Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, London, 1956.

4 — ——— "Philosophy and Language" 1960, included in *Clarity is not Enough*, ed. by Lewis, H. D., London, 1963.

5 — ——— *The Concept of A Person and Other Essays*, London, 1963.

6 — ——— "On Making Philosophy Intelligible", a lecture to the British Association, 1963.

7 — Barnes, W. H. F., *The Philosophical Predicament*, Adam & Black, 1950.

8 — Beck, L. J., *The Metaphysics of Descartes, A Study of The Meditations*, Oxford, 1965.

9 — Beck, L. W., *Philosophic Inquiry, An Introduction to Philosophy*, N. J., 1962.

10 — G. Bird, *Philosophical Tasks*, London, 1972.

11 — Bochenski, I. M., *Contemporary European Philosophy*, trans. from German by D. Nicoll & K. Aschenbrenner, California, 1956.

12 — Brehier, E., "The Creation of The Eternal Truths in Descartes' System" (1940), in *La Philosophie Et Son Passé*; translated and included in: *Descartes: A collection of Critical Essays*, ed. by W. Doney, London, 1967.

13 — Broad, C. D., *The Mind and its Place in Nature*, London; 1925.

14 — ——— *Scientific Thought*, London, 1927.

15 — ——— "Two Lectures on the Nature of Philosophy", included in : *Clarity is not Enough*, ed. by Lewis.

16 — Burnet, J., *Greek Philosophy : Thales to Plato*, London, 1914, reset and reprinted, 1964.

17 — Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940.

18 — ——— *The Idea of Nature*, London, 1945.

19 — Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935.

20 — Decartes, *Philosophical Works*. 2 vols., trans. by E. Haldane and G. Ross, London, 1931.

21 — ——— *Philosophical Writings : A Selection*, trans. and ed. by Anscombe & Geach. and introduced by Koyré, London, 1970.

22 — Emmett, D., *The Nature of Metaphysical Thinking*. London, 1949.

23 — Farber, M., *The Foundation of Phenomenology : E. Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, N. Y., 1968.

24 — ——— "Phenomenology", in *Twentieth Century Philosophy*, ed. by D. D. Runes, N. Y. 1943.

25 – Findley, J. N., *Hegel : A Re-Examination*, London, 1970.

26 — Gewirth, A., "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, April, 1943, now included in Doney's *Collection of Critical Essays on Descartes*, London, 1967.

27 — Hintikka, J., "Cogito Ergo Sum. : Inference or Performance?" in *Philosophical Review*, Jan. 1962, now included in Doney's *Collection*.

28 — Husserl, E., "Philosophy as a Rigorous Science", trans. and introd., under the title : *Phenomenology and The Crisis of Philosophy*, by Q. Lauer, N. Y., 1965.

29 — ——— *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. by Boyce Gibson, London, 1931.

30 — James, W., "The Sentiment of Rationality", *Mind*, 1879, now included in *Essays in Pragmatism by W. James*, ed. and introd. by A. Castell, N. Y., 1948.

31 — James, W., *Pragmatism*, N. Y., 1907.

32 — Johnstone, Jr, H. W., *Philosophy and Argument*. Pennsylvania, 1959.

33 — Kenny, A., *Descartes on Ideas*. London, 1967.

34 — Kneale, W. & M., *The Development of Logic*. London, 1964.

35 — Korner, S., *Fundamental Questions in Philosophy*. Middlesex, 1971.

36 — Macdonald, M., (ed.) *Philosophy and Analysis*. Oxford, 1954.

37 — Moore, G. E., *Philosophical Studies*. London, 1922.

38 — ——— *Philosophical Papers*, London, 1954.

39 — ——— "A Defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy*, Vol. II, ed. by Muirhead, London, 1925.

40 — ——— "A Proof of An External World" (1939), now in *Studies in Philosophy*, ed. by Findley, J.N., London, 1966.

41 — Passmore, J., *Hundred Years of Philosophy*, London, 1966.

42 — Pears, D. F., *Russell and the British Tradition in Philosophy*, Collins, 1967.

43 — ——— (ed.), *The Nature of Metaphysics*, London, 1954.

44 — Pitcher, G., (ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations : A Collection of Critical Essays*, London, 1968.

45 — Plato, *The Dialogues of Plato*, trans. into English with analyses and introductions, by B. Jowett, Vol. II, London, 1964.

46 — Price, H. H., "Clarity is not Enough" (1945), included in *Clarity is not Enough*, ed. by Lewis, London, 1963.

47 — Quiné, W. V. O., *From a Logical Point of View*, 2nd ed. revised, Cambridge, 1961.

48 — Ross, W. D., *Aristotle*, 5th ed., London, 1956.

49 — Runes, D. D., (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, N.Y., 1945.

50 — Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, London, 1914.

51 — ——— *Mysticism and Logic and Other Essays*, London, 1918.

52 — ——— *A History of Western Philosophy*, London, 1945

53 — ——— *Logic and Knowledge, Essays 1901 - 1950*, ed. by March, London, 1956.

54 — ——— *My Philosophical Development*, London, 1959.

55 — Ryle, G., "Philosophical Arguments", inaugural Lecture at Oxford, 1945.

56 — ——— "Systematically Misleading Expressions" in *Logic and Language*, Vol. I, ed. by A. Flew, Oxford, 1953.

57 — ——— "Categories" in *Logic and Language*, Vol. II, ed. by Flew, Oxford, 1953.

58 — ——— *The Concept of Mind*, London, 1949.

59 — Salmon, W. C., *Logic*, N. J., 1963.

60 — Schilpp, P., (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, N. Y., 1942.

61 — ——— *The Philosophy of B. Russell*, N. Y., 1944.

62 — Spinoza, *Ethics and De Intellectus Emendatione*, trans. by A. Boyle, with introduction by G. Santayana, London, 1910.

63 — Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, London, 1962.

64 — Taylor, A. E., *Elements of Metaphysics*, London, 1903.

65 — Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*, London, 1969.

66 — White, A. R., *G. E. Moore : A Critical Exposition*, Oxford, 1958.

67 — Williams, B., "The Certainty of The Cogito", now included in *Descartes : A Collection of Critical Essays*, ed. by Doney.

68. — Wisdom, J., "The Metamorphosis of Metaphysics", a lecture at The British Academy, 1961.

69 — Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958.

70 — Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. by Palmer, London, 1931.

٧١ — بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمه الى العربية الدكتور فؤاد زكريا ، القاهرة